UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04050 3294

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

Prov. Torontinae.

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/tudescompare01vacauoft

ÉTUDES COMPARÉES

SUR LA

PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

ET SUR CELLE DE

DUNS SCOT

ERRATA

Page 1, ligne 18, au lieu de *quelle,* lire *quel*.

Page 17, ligne 16, supprimer *n'*.

Page 33, lignes 33 et 34, au lieu de *mais le fond de sa doctrine diffère très peu de*, lire *Nous étudierons plus loin en quoi sa doctrine diffère de*.

Page 70, ligne 3, au lieu de *lesquelles*, lire *laquelle*.

Page 162, ligne 19, au lieu d'*extérieurs*, lire *intérieurs*.

ÉTUDES COMPARÉES

SUR LA

PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN

ET SUR CELLE DE

DUNS SCOT

PAR

J. M. A. VACANT

MAITRE EN THÉOLOGIE, CHANOINE HONORAIRE,
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

TOME I

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE STUDENDATUS
TRANSFERRED

DELHOMME ET BRIGUET, LIBRAIRES-ÉDITEURS

PARIS
13, Rue de l'Abbaye.

LYON
3, Avenue de l'Archevêché.

1891

ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE

DE DUNS SCOT

COMPARÉE A CELLE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

I

La philosophie de Duns Scot, qui pendant trois siècles eut des partisans et des adversaires nombreux et passionnés, semble à peu près oubliée aujourd'hui. Si quelques doctrines de l'illustre franciscain n'avaient gardé une place honorable dans nos traités de théologie, la plupart d'entre nous ne connaîtraient guère que son nom. C'est que les deux courants d'études qui ont ramené notre siècle vers la philosophie du moyen-âge n'ont pas poussé les esprits vers Duns Scot.

L'un de ces courants s'est développé au sein des facultés de théologie et des séminaires. Il s'est porté sur les doctrines de saint Thomas d'Aquin considérées dans leur fond plutôt que dans leur histoire[1]. S'il a rencontré sur son chemin des théories qu'il a fallu démolir pour prendre cette direction, c'étaient celles des cartésiens, des traditionalistes ou des ontologistes, non celles du Docteur subtil ; s'il s'est divisé sur certaines questions, c'est entre les opinions des thomistes et celles de Suarez. Quelle est le professeur qui enseigne les thèses scotistes dans nos cours de philosophie ?

(1) Nous n'entendons pas dire que l'histoire de la philosophie a été complétement négligée, en France, par les néo-scolastiques. Deux prêtres de St-Sulpice, M. Vallet et M. Brin, ont publié des manuels de l'histoire de la philosophie où l'étude du moyen-âge occupe une large place. On a aussi traduit en français *l'Aristotélisme dans la Scolastique* de Mgr Talamo.

L'autre courant est né de l'impulsion imprimée par M. Cousin et l'école éclectique à l'étude de l'histoire de la philosophie ; et, on le sait, c'est au sein de l'Université qu'il s'est produit. On semble croire parfois que les savantes recherches auxquelles il a donné lieu se sont concentrées exclusivement sur l'antiquité et les temps modernes ; pourtant les docteurs qui, pendant le moyen-âge, ont illustré Paris et son université, ont eu quelque part dans ces recherches. L'attention de M. Cousin et de plusieurs de ses disciples se porta sur les philosophes du XIIe siècle et sur leurs disputes au sujet de la nature des Universaux. Le XIIIe siècle n'a pas été non plus entièrement négligé. Sans parler d'une foule de mémoires, le lecteur connaît les monographies de Ch. Jourdain sur la *Philosophie de St-Thomas*, de M. de Margerie sur la *Philosophie de St-Bonaventure*, de M. Bourgeat sur *Vincent de Beauvais*, de M. Valois sur *Guillaume d'Auvergne* et de M. Em. Charles sur *Roger Bacon*. Faut-il l'attribuer à la réputation de subtilité des scolastiques des siècles suivants? Nous ne savons ; toujours est-il que jusqu'ici la série des monographies que nous venons d'énumérer s'arrêtait au XIVe siècle. Ce n'est guère que dans des ouvrages d'ensemble, comme le *Dictionnaire* de M. Franck, l'*Histoire de la philosophie scolastique* de M. Hauréau, le second volume de *la Philosophie de St-Thomas d'Aquin* de Ch. Jourdain ou l'*Histoire de la science politique* de M. Janet, qu'on pouvait se renseigner au sujet des luttes des thomistes et des scotistes ou au sujet de Suarez. Désormais, le chef d'école le plus fameux du XIVe siècle, celui qu'on a surnommé, et non sans raison, le Docteur subtil, Jean Duns Scot, aura, lui aussi, sa monographie écrite en français, et, hâtons-nous de le dire, une monographie exacte, intéressante, où les théories maîtresses de sa philosophie sont débarrassées des questions subtiles dont il les surchargeait volontiers, mises en lumière, comparées aux enseignements de S. Thomas d'Aquin et appréciées généralement avec justesse. C'est à M. Pluzanski, professeur de philosophie au lycée de Rennes, que nous devons cette belle étude, qui est, comme plusieurs

de celles que nous rappelions tout à l'heure, une thèse de doctorat soutenue devant la faculté des lettres de Paris[2].

II

En ouvrant ce livre, nous nous demandions quelle opinion l'auteur allait adopter sur ces théories scotistes qu'on a si diversement jugées. Un coup d'œil sur l'introduction et sur la conclusion nous l'a appris bien vite. M. Pluzanski rappelle, en effet, ces jugements opposés et exprime sa manière de voir à leur sujet.

« La philosophie de Duns Scot, selon M. Hauréau (*Hist. de la phil. scol.* t. II, p. 173), est, sinon la plus sage, du moins la plus originale que le moyen-âge nous ait laissée ». M. Pluzanski estime qu'elle est plus sage et moins originale que ne le pense le savant historien.

« On dit d'ordinaire que le réalisme exagéré de Duns Scot appelait comme une réaction inévitable le nominalisme de Guillaume d'Occam : au contraire, si nous écoutons entre autres M. Weber (*Hist. de la phil. europ.*, 3e édit., p. 227), les doctrines de Scot sur les universaux et sur l'individuation ont très naturellement ouvert la voie à ce nominalisme ». Suivant M. Pluzanski, Scot n'est ni réaliste, ni nominaliste, au sens absolu de ces mots ; il entend l'origine des idées et la nature des genres et des espèces à peu près de la même manière que S. Thomas d'Aquin.

Les opinions ne sont pas moins opposées, quand il s'agit d'apprécier la théodicée du Docteur subtil. Laissons encore la parole à M. Pluzanski : « M. Hauréau (p. 225) et M. Rousselot (*Etudes sur la philosophie du moyen-âge*, t. I, p. 76), se rangeant à l'avis de Bayle, voient dans Duns Scot le *spinosisme avant Spinosa*. Au contraire, c'est au sujet de la doctrine de S. Thomas, dont il exagère l'antagonisme avec celle de Duns Scot, que M. Secrétan (*Philoso-*

(2) *Essai sur la philosophie de Duns Scot*; thèse pour le Doctorat-ès-lettres, présentée à la Faculté des lettres de Paris, par E. Pluzanski, professeur agrégé de philosophie au lycée de Rennes; 1 vol. in-8 de 296 p. Paris, Thorin, 1887. (M. Pluzanski a été nommé depuis au lycée de Troyes).

phie de la liberté, t. I, p. VII et p. 76) écrit que le *spinosisme est au bout de la pente*, tandis que Duns Scot lui paraît un des précurseurs de la doctrine de la volonté. Nous retrouvons le même point de vue dans l'*Histoire de la philosophie* de M. Fouillée (p. 211) et dans ce passage du *Descartes* de M. Liard (p. 192) : « Descartes franchit d'un bon l'intellectualisme des âges précédents, et renouvelant les profondes spéculations du moine Duns Scot, il fait de Dieu l'absolue liberté : c'est le trait essentiel de sa métaphysique ». M. Pluzanski a bien vu que Scot et S. Thomas admettent le dogme chrétien de la liberté de Dieu dans l'acte créateur et qu'ils rejettent tous deux l'optimisme absolu de Leibnitz, que, par conséquent, ni l'un ni l'autre n'est sur la pente du spinosisme. Du reste, « on ne saurait, à son avis, opposer d'une façon absolue l'*intellectualisme* de S. Thomas au *volontarisme* de Scot. La divergence qui est entre eux se trouve plus dans l'application des principes et dans le détail que dans le principe même » (p. 196).

Notre auteur ne pouvait oublier d'exprimer son sentiment à l'égard des préférences des scolastiques modernes pour le Docteur angélique. « C'est à S. Thomas d'Aquin, dit-il (p. 7), que se sont rattachés avant tout les néo-scolastiques. Mais, sans blâmer leur choix, il nous semble que plus d'un parmi eux se montre disciple trop exclusif... de l'Ange de l'École. Nous voudrions leur rappeler que l'Église n'a jamais renié Duns Scot, que jusqu'au dix-huitième siècle il y avait dans l'Université des chaires où l'on enseignait les thèses scotistes..., qu'enfin Suarez, le grand docteur de la Compagnie de Jésus, qui met constamment en regard les opinions scotistes et les opinions thomistes, incline parfois, dans son éclectisme modéré, vers les premières ». Si l'auteur de l'*Essai sur la philosophie de Duns Scot* avait étudié la *Métaphysique* de Suarez aussi consciencieusement que les *Commentaires* du Docteur subtil sur le *Maître des Sentences*, il se serait aperçu, sans doute avec quelque étonnement, que Suarez incline vers les opinions scotistes plus souvent peut-être que M. Pluzanski lui-même. Or, l'on sait si les doctrines de Suarez comptent encore des partisans

au sein du clergé catholique, et en particulier au sein de la Société de Jésus qui a tant contribué, en Italie et en Allemagne, sinon en France, à la renaissance de la scolastique. Il est vrai qu'en suivant Suarez, ses disciples prétendent suivre S. Thomas d'Aquin, qui leur paraît plus fidèlement interprété par le théologien espagnol que par les philosophes thomistes. C'est qu'il n'est pas impossible de concilier les thomistes et les scotistes sur les questions principales de la philosophie ; c'est que dans leurs luttes, ne s'occupant que des points controversés entre eux, ils paraissent avoir été amenés à exagérer les différences qui distinguent les opinions du chef de l'école franciscaine d'avec celles du chef de l'école dominicane. M. Pluzanski a donc sagement apprécié la philosophie de Scot, puisqu'il réduit à des proportions très modestes les divergences, bien réelles du reste, qui la séparent de celle du Docteur angélique. Nous croyons même que son appréciation serait encore plus vraie, si le cadre où il était enfermé lui avait permis d'approfondir ces doctrines et de montrer davantage par combien de côtés elles se ressemblent, alors même qu'elles paraissent le plus opposées l'une à l'autre.

Est-ce à dire que les néo-scolastiques n'ont pas eu raison de prendre S. Thomas pour maître de préférence à Duns Scot ? Nous sommes bien loin de le penser ; car, si le fond des doctrines est à peu près le même, l'exposition que l'Ange de l'École en a faite est de beaucoup supérieure à celle du rival qu'on lui a opposé. Aussi le Dr Charles Werner, qui a écrit une série d'études considérables sur l'histoire de la théologie et de la philosophie au moyen-âge[3], conclut-il l'ouvrage qu'il a consacré à Duns Scot en disant que l'évolution intellectuelle du moyen-âge était parvenue à son

(3) *St-Thomas d'Aquin*, sa vie, ses écrits, sa doctrine, avec l'histoire du thomisme ; 3 vol. in-8 de 888, 725 et 891 pages ; Ratisbonne, 1858-1859 ; — *François Suarez et la Scolastique des derniers siècles* ; 2 vol. in-8 de 698 et 324 pages ; Ratisbonne, 1861 ; — *Jean Duns Scot* ; 1 vol. in-8 de 514 p. ; Vienne, 1881 ; — *Les Scotistes après Scot* ; 1 vol. in-8 de 578 p. Vienne 1883 ; et un grand nombre d'études, dont plusieurs publiées dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences de Vienne*. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

apogée au XIIIe siècle, que la doctrine scolastique avait reçu de S. Thomas d'Aquin sa plus haute expression, qu'elle inclinait déjà vers son déclin lorsque Duns Scot parut, et que Scot lui-même personnifie visiblement la décadence qui commence. M. Pluzanski n'a pas cru pouvoir admettre la conclusion du savant théologien de Vienne. Elle nous paraît pourtant bien fondée.

Qu'on nous dise, en effet, pourquoi les théories de Scot ont été interprétées dans des sens si opposés ? Faut-il s'en prendre à ces théories elles-mêmes ? ou bien ceux qui les interprètent auraient-ils assis leur jugement sur des recherches insuffisantes et des raisons superficielles ? Quelques lecteurs pencheront peut-être vers cette seconde solution. « Il est probable, penseront-ils, que la plupart des auteurs qui parlent de Scot n'ont point lu les douze volumes in-folio de ses œuvres imprimées, et il est sûr que sa philosophie n'est pas contraire à l'orthodoxie chrétienne. » — Mais est-il besoin de lire toutes les œuvres des autres auteurs pour les connaître ? N'est-il pas vrai que tous les efforts des scotistes qui ont exposé leur système avec quelque développement n'ont pu le dépouiller de son obscurité ? Sans doute Scot est orthodoxe, et c'est pourquoi il ne s'éloigne jamais bien sensiblement de S. Thomas qui ne l'est pas moins ; mais ne combat-il pas son illustre devancier à peu près dans toutes ses thèses ? Ces controverses incessantes sont le résultat de tendances qui, sur chaque point particulier, ne semblent pas mériter qu'on s'y arrête, mais qui occupent néanmoins une place importante dans l'ensemble de la philosophie, à cause du grand nombre de questions dont elles modifient la solution. Or ces tendances tiennent, à notre avis, pour le plus grand nombre, à quelques confusions extrêmement fâcheuses, que le Docteur angélique avait dissipées et que Duns Scot n'a pas su éviter ; et ces confusions sont la source de l'obscurité et de la subtilité des théories scotistes. Elles expliquent donc aussi, dans une certaine mesure, les appréciations contradictoires dont nous cherchions la cause tout à l'heure. Essayons de justifier notre manière de voir, en jetant un coup d'œil sur l'ensemble de la philosophie du

Docteur subtil. Ce sera montrer, en même temps, pourquoi il est à peu près oublié des néo-scolastiques de notre temps, pendant que S. Thomas est toujours étudié. Nous pourrons ensuite, en parcourant les diverses parties de la doctrine scotiste et de la doctrine thomiste, nous contenter de les comparer sur quelques points.

III

Tout le monde reconnaît que les écrits de Duns Scot ne se déroulent pas avec la majestueuse limpidité de ceux du Docteur angélique. Selon M. Pluzanski, cet embarras et cette obscurité résulteraient de la méthode adoptée par Scot, et en particulier du soin minutieux avec lequel il passe au crible les opinions de ses devanciers et jette au rebut toutes celles qui diffèrent des siennes par le moindre côté.

Cette explication est fondée et elle s'accorde avec le sentiment généralement reçu au sujet du chef de l'école scotiste ; mais, à notre avis, elle est loin de donner toutes les raisons de la difficulté qu'on éprouve à comprendre le célèbre franciscain. Comme nous voulons établir que cette difficulté tient, pour une large part, au fond même de sa doctrine, on nous permettra de rechercher jusqu'à quel point il est vrai qu'il s'est distingué de ses contemporains par cet esprit de critique et d'examen.

Le principal ouvrage de Duns Scot est son commentaire sur le *Maître des Sentences*, Pierre Lombard. Au treizième et au quatorzième siècle, on expliquait les quatre livres des *Sentences*, pour conquérir les grades en théologie, à l'Université de Paris. Aussi tous les grands docteurs de ce temps nous ont-ils laissé des commentaires sur ces livres. Nous possédons, entre autres, ceux d'Albert le Grand, de S. Thomas d'Aquin et de S. Bonaventure, aussi bien que ceux de Duns Scot. Il est donc facile de se rendre compte du caractère particulier de chacun de ces auteurs ; car pour cela, il suffit de les mettre en regard dans ce travail qu'ils ont tous entrepris sur le même sujet. Or, sur quelque Distinction que

le lecteur les compare, la première remarque qui s'imposera à son attention, c'est que tous suivent la même marche. Voici cette marche. Après avoir rapporté le texte de Pierre Lombard, ils posent une ou plusieurs questions. Ils étudient ensuite successivement chacune d'elles. Ils commencent par énumérer, parfois longuement, les raisons qui combattent en faveur d'une solution, puis celles qui semblent exiger la solution contraire. Ces raisons sont d'ordinaire celles qui ont été développées par les philosophes et les théologiens dont on possédait alors les ouvrages. A la suite de ces arguments contradictoires vient le corps de l'article, où l'auteur présente et démontre sa propre solution. Enfin, il résout chacune des difficultés qu'il s'était posées en commençant. C'est dans cet ordre, avec une avant-garde formée d'arguments pour et contre, une arrière-garde composée de l'appréciation de chacun de ces arguments, que se développent toutes les questions. Nous devons en conclure que telle était la méthode que l'usage imposait à tous les professeurs de théologie dans leur explication du *Maître des Sentences*.

Voilà assurément un procédé d'exposition où l'esprit de critique et d'examen occupe la plus large place ; mais ce n'était pas le procédé propre de Duns Scot, c'était le procédé de son temps.

Ne saisirons-nous pas pourtant quelque différence entre la manière de l'Ange de l'École et celle du rival qu'on lui a opposé ? Il en est une qui nous frappera presque toujours. S. Thomas fait jaillir la lumière de toutes les difficultés qu'on lui oppose et en face desquelles il se place ; il les pénètre de son regard d'aigle et, sans le moindre effort apparent, y trouve presque toujours quelque point d'appui pour la solution à laquelle il s'arrête. Aussi les réponses qui suivent le corps de son article en sortent-elles comme des corollaires dans lesquels il s'épanouit et ajoutent-elles des développements à l'un ou l'autre des points qui y ont été touchés. Ce sont comme des bataillons qui se détachent du corps principal et poursuivent de tous côtés les restes de l'armée ennemie vaincue et mise en fuite. Ce pro

cédé du Docteur angélique est facile à saisir dans tous ses écrits; on le retrouve dans sa *Somme*, où néanmoins il a réduit les objections à un petit nombre, parce qu'il n'y voulait donner qu'un résumé de la théologie. Duns Scot examine aussi les diverses opinions de ceux qui l'ont précédé. Il en reconnaît assez souvent le bien-fondé ; mais au lieu de les faire entrer dans sa solution, il met en relief ce qu'elles ont d'insuffisant et propose comme entièrement différente une réponse qui, d'ordinaire, s'en rapproche beaucoup.

Ainsi les deux illustres docteurs apprécient toutes les solutions contradictoires de leurs devanciers ; mais, pendant que le premier y cherche ce qu'elles ont de vrai et les illumine de son génie, le second y cherche ce qu'elles ont de faux et les enveloppe de nuages et d'obscurité.

Mais il importe de remarquer, pour bien connaître Duns Scot, qu'avec cet esprit indépendant et personnel vis-à-vis des auteurs récents ou des auteurs païens autres qu'Aristote, il professe un respect incroyable pour les écrivains ecclésiastiques anciens, en particulier pour S. Augustin. On pourrait en trouver des preuves à chaque page de ses écrits. Je choisis, entre mille, deux exemples qui touchent à des matières sur lesquelles l'attention de notre siècle a été ramenée.

A la question IV de la 3e distinction du premier livre des *Sentences*, Scot réfute une théorie de Henri le Grand qui ne paraît pas différer beaucoup de l'ontologisme, tel qu'on l'exposait il y a trente ans. Ses adversaires invoquent en faveur de leur opinion de nombreux textes de S. Augustin. Comment va répondre le Docteur subtil ? Il n'a pas un moment la pensée de discuter l'autorité du grand docteur, car il ne semble pas qu'il se croie le droit de rejeter rien de ce qu'Augustin affirme. Aussi reconnaît-il qu'à cause de ces textes, il se trouve obligé d'admettre que nous voyons la certitude de nos jugements dans les règles éternelles de la vérité : « *Propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis æternis* (n° 18) ». Du reste, il échappe à l'ontologisme ; car il interprète aussitôt cette formule en ce sens, que c'est

à Dieu que l'objet connu doit l'évidence qui le manifeste à notre intelligence.

C'est dans le même esprit que Scot, après avoir critiqué l'argument de S. Anselme[4], entendu comme une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu, l'explique de deux manières qui en font une preuve *a posteriori* et lui donnent, suivant lui, une pleine valeur.

Si Scot montrait une si grande déférence pour les auteurs anciens, il en montrait beaucoup moins[5] pour ses contemporains. Néanmoins, Uberweg (*Histoire de la philosophie*, § 102) croit à tort qu'il s'appliquait à détruire les opinions des autres plutôt qu'à exposer les siennes propres. M. Pluzanski a bien remarqué que c'est méconnaître le but poursuivi par l'illustre franciscain. Il n'était animé que du désir de combattre pour la vérité. On ne se trompe pas moins, quand on lui attribue une secrète jalousie contre S. Thomas d'Aquin ou contre les dominicains et leurs doctrines. Il suffit, en effet, de parcourir les trois premières distinctions de son explication des *Sentences* pour être convaincu que sa critique n'épargne personne et qu'il ne traite pas les opinions des franciscains Alexandre de Alès

(4) M. Ch. Jourdain n'est donc pas parfaitement exact quand il dit de S. Thomas d'Aquin et de Scot (*Philosophie de St-Thomas d'Aquin*, tome II, p. 73) : « Tous deux tombent d'accord... que l'argument de S. Anselme cache un paralogisme » Cette remarque s'applique aussi à M. Pluzanski (p. 139).

(5) Néanmoins, cette déférence pour l'autorité doctrinale des écrivains ecclésiastiques s'étend et devait s'étendre jusqu'à ses contemporains dans les questions essentiellement théologiques. Ainsi s'explique pourquoi le Docteur subtil n'enseigne l'Immaculée Conception de la Sainte-Vierge, que comme une opinion probable, encore qu'il en établisse la vérité par des preuves qui lui paraissent démonstratives. Il donne lui-même la raison de sa réserve, en nous apprenant que, de son temps, le privilège de la Mère de Dieu, entendu comme il l'expose, avait contre lui la majorité des théologiens. Il ne pouvait donc être proposé comme certain théologiquement ; car une doctrine n'est pas certaine, aux yeux de l'Église et des théologiens, aussi longtemps qu'il y a des docteurs nombreux et considérables pour ne pas l'admettre. Nous nous arrêtons à cet exemple, parce que la manière de parler de Scot n'a pas été bien comprise par M. Pluzanski (p. 20) ni par M. Renan (*Hist. littéraire de la France*). Elle se concilie moins difficilement qu'ils ne semblent le penser avec la tradition qui fait de Duns Scot le chevalier résolu de l'Immaculée Conception.

(I *D.* 2, q. 2, n° 19), S. Bonaventure (I *Prol.* q. 3, n° 14 et 15 ; I *D.* 1, q. 1, n° 2), Richard de Middleton (I *D.* 2, q. 2, n° 29) et Guillaume Varron (I *Prol.* q. 1, n° 19 et 20 ; — q. 3, n° 12, n° 19 ; — I *D.* 2, q. 3, n° 2) avec plus de déférence que celles du chef de l'école dominicaine.

Si Scot combat S. Thomas d'Aquin, s'il critique tous les auteurs de son temps plus souvent qu'il ne les approuve, c'est à cause de sa trempe d'esprit, qui lui fait presque toujours apercevoir quelque différence entre leur manière de voir et la sienne. Ses contemporains l'ont donc bien caractérisé, quand ils l'on surnommé le Docteur *subtil*; et c'est à sa subtilité plutôt qu'à sa méthode qu'il convient d'imputer le défaut de clarté dont se plaignent tous ceux qui l'ont étudié.

Cependant nous pensons que ce n'est point là encore qu'il faut chercher la cause principale de cette obscurité. Suarez, en qui Bossuet dit si justement qu'on entend toute l'École, Suarez a fait le procès de tous ses devanciers avec plus de subtilité peut-être que Duns Scot. Nous suivons pourtant sa pensée sans trop de peine. Pourquoi donc comprenons-nous si difficilement le Docteur subtil ? C'est parfois à cause de la confusion de sa marche. Dans divers articles ses divisions et ses subdivisions se mêlent et s'entrelacent de telle manière qu'on est comme au milieu d'un épais fourré d'où l'on ne sait par où sortir ; on ne parvient pas à suivre sa doctrine et à la distinguer des théories qu'il combat. Mais dans le plus grand nombre des questions, il s'astreint à la marche simple que nous avons indiquée plus haut ; il en est même quelques-unes qui sont remarquables par l'ordre qui s'y déploie. Du reste, les opinions scotistes ne sont pas devenues plus claires en passant, pendant deux siècles, par les mains des disciples de Scot ; peut-être au contraire sont-elles devenues plus obscures. Voilà une preuve que cette obscurité tient au fond même de la doctrine du Docteur subtil. Etudions ses théories dans leur ensemble et nous en serons mieux convaincus encore.

IV

Essayons de ramener à quelques chefs les principales divergences qui séparent Duns Scot de S. Thomas d'Aquin et des autres scolastiques.

En suivant ces divergences à travers les questions multiples où elles s'affirment, il sera aisé de reconnaître tout d'abord que plusieurs d'entre elles viennent aboutir au problème théologique des rapports de la grâce et de la nature.

La doctrine catholique distingue deux ordres qui peuvent se superposer en l'homme. L'ordre naturel est formé de nos facultés naturelles, des opérations qu'elles produisent par leurs propres ressources et de la fin à laquelle ces opérations nous mèneraient, si nos facultés pouvaient prendre tout leur développement sans être élevées à un état supérieur. L'ordre surnaturel est constitué par des éléments dont le principe est infiniment au-dessus de nos puissances naturelles, et qui ne peuvent exister en nous que par un don gratuit de Dieu tout à fait distinct de la création. Ces éléments sont la grâce sanctifiante et les vertus infuses, qui donnent une vie et des aptitudes nouvelles à notre âme et à nos facultés, les œuvres surnaturelles produites par ces vertus supérieures et la fin surnaturelle à laquelle elles tendent et qui consistera dans la possession et la vision de l'essence intime de Dieu au ciel.

Cette vie surnaturelle ne détruit pas la vie naturelle, mais la suppose et la couronne ; ce sont nos facultés naturelles qui font les actes surnaturels, en vertu de l'élévation que la grâce leur donne.

Cette doctrine est admise par tous les théologiens catholiques ; mais ils se divisent, quand ils essayent d'expliquer comment nos facultés natives ont la puissance de recevoir de Dieu une vie surnaturelle, soit ici-bas, soit en l'autre monde, et qu'ils cherchent si cette vie nouvelle répond aux tendances et aux aspirations de notre nature.

S. Thomas regarde la grâce comme une vie plus élevée, qui transforme nos facultés natives sans modifier leur jeu

naturel. Avant que nous l'ayons reçue, rien en ces facultés ne pouvait nous en faire soupçonner la possibilité, rien ne pouvait même nous en donner le désir ; car le développement de toutes nos puissances aurait pu s'effectuer sans elle et nos aspirations naturelles ne s'étendent pas réellement au-delà de ce développement. Alors même que nous avons reçu ce don, nous n'en connaissons ici-bas la nature que par la révélation ; et s'il doit rassasier au ciel tous les désirs naturels de notre cœur, c'est d'une manière qui dépasse nos aspirations et nos conceptions naturelles. Telle est la doctrine qui ressort de l'ensemble des écrits de S. Thomas d'Aquin[6] et qui a été exposée, après lui, par le plus grand nombre des théologiens.

Scot expliqua d'une autre manière les rapports de la grâce avec nos puissances natives. Selon lui, nos facultés naturelles possèdent, comme en un faible germe, le pouvoir d'agir surnaturellement et de jouir de la vision intuitive de Dieu. Ce pouvoir est incapable de se développer sans la grâce ; mais il n'en constitue pas moins une pierre d'attente : d'où il suit que nous portons en nous une tendance naturelle à voir Dieu surnaturellement.

Ripalda estime (*De ente supernaturali*, *D.* IX, n. 21) et nous avons soutenu autrefois dans une dissertation théologique (*De nostra naturali cognitione Dei*, n. 47, 56, 57 et 61), qu'au fond, ces deux théories expriment la même doctrine, mais la considèrent sous des aspects différents. Ce n'est pas le lieu de revenir sur les preuves qui nous semblent l'établir. Du reste, de simples divergences sur la manière dont il convient d'envisager une question mènent parfois logiquement à des conclusions tout à fait opposées les unes aux autres. Ainsi en a-t-il été pour le point qui nous occupe.

(6) Certains articles du saint docteur, en particulier ceux où il paraît prouver l'existence et la possibilité de la vision intuitive ou de la fin surnaturelle par notre désir de voir Dieu (*Sum. theol.* I q. XII, art. 1 ; — I-II, III, art. 7 et 8 et V, art. 1 ; — III *Cont. gent.* c. 51 ; — *Q. de veritate*, q. XVIII, art. 1 ; etc.) ont besoin d'être conciliés avec le reste de sa doctrine. Voir les commentaires de Cajetan et de Silvestre de Ferrare sur les passages cités, ou bien Suarez, *de Deo*, tr. I, lib. II, c. 7 ; ou Ripalda, *D.* XIV.

La conception de S. Thomas trace nettement les limites qui séparent le monde de la nature du monde de la grâce, tandis que celle de Duns Scot tend à les confondre. Aussi, pendant que la doctrine de l'Ange de l'École a été comme la citadelle du haut de laquelle l'Église a repoussé victorieusement toutes les attaques qui se sont renouvelées depuis le XVe siècle contre le dogme de la grâce, on s'est aperçu de plus en plus que celle des scotistes abandonnait une position importante à l'ennemi. Nous ne nous arrêterons pas à le montrer, nous l'avons fait dans la dissertation citée tout à l'heure (n° 47). Voyons seulement comment ces discussions théologiques ont eu leur contre-coup dans le domaine de la philosophie.

La doctrine thomiste affirme que l'ordre naturel constitué par Dieu en vertu de l'acte créateur ne se confond sur aucun point avec l'ordre de la grâce. En effet, selon cette doctrine, le plan tracé à la nature dans la création ne tendait pas à la fin surnaturelle, et lorsqu'il y a été rapporté par notre élévation à l'état de grâce, il n'a subi, en son fond, aucune retouche. La philosophie y trouve donc pour ses spéculations les mêmes fondements que si l'ordre surnaturel n'existait pas. Ainsi S. Thomas garde-t-il à la philosophie son caractère de science entièrement distincte de la théologie. Aussi est-ce de ses écrits que, six cents ans après sa mort, le Concile du Vatican a tiré les formules qu'il oppose aux traditionalistes et aux rationalistes contemporains ; et tout porte à croire que c'est l'arsenal qui fournira toujours les armures les mieux trempées pour résister aux erreurs qui amoindrissent ou qui exagèrent la valeur et les droits de la raison humaine.

La théorie scotiste affirme, au contraire, que l'ordre naturel ne pouvait être parfait sans un complément surnaturel. La conséquence qui en découle, c'est qu'il est impossible de fixer les limites où l'ordre naturel finit et où l'ordre surnaturel commence. Ces limites, en effet, n'existent pas, du moment que le germe de la grâce est placé d'une certaine façon dans la nature. Scot distingue sans doute des biens naturels et des biens surnaturels ; mais, dans sa théo-

rie, cette distinction est nécessairement arbitraire, parce qu'elle ne tient pas, comme dans la doctrine de S. Thomas, à la nature des choses. Aussi le Docteur subtil est-il amené à faire dépendre cette distinction de la libre volonté de Dieu qui peut, par suite, changer le caractère de ses dons et ainsi nous les reprendre tous à son gré.

On dit d'ordinaire que Scot accorde beaucoup plus de part que S. Thomas à la volonté de Dieu dans la création. Nous verrons plus loin qu'il n'en est rien, attendu que S. Thomas affirme absolument la liberté de Dieu dans l'acte par lequel il appelle toutes les créatures à l'existence. Seulement, S. Thomas admet que, tant que la création existe, tout ce qui tient à la nature, telle que Dieu la crée et la conserve, existe. Duns Scot ne rejette pas ce dernier principe ; mais, comme il fait de la grâce une sorte de complément de la nature et que, d'autre part, suivant le dogme catholique, la grâce est un don qui ne nous est dû en aucune manière et qui dépend entièrement, soit en lui-même soit dans sa distribution, de la libre détermination de Dieu, la logique force Scot à se demander au sujet de tous les biens, au sujet même des plus nécessaires au développement de notre nature, dans quelle mesure ils sont naturels ou surnaturels et dans quelle mesure il faut les rapporter à l'essence des choses ou à la volonté gratuite de l'auteur de la grâce. La seule réponse qu'il puisse donner à cette question, c'est que le caractère naturel ou surnaturel de ces dons dépend, pour chacun, d'une détermination arbitraire de Dieu. Selon sa théorie, tout nous est donc départi en vertu de décrets divins qui ne semblent pas se régler sur la nature des choses, telle qu'elle a été constituée par l'acte créateur, mais qui sont tout à fait arbitraires. Voilà, croyons-nous, comment on doit comprendre cette théorie fameuse qui fait dependre de libres décrets de Dieu la nature et l'essence des choses. On voit que la conception des scotistes diffère profondement de la conception de Descartes.

Remarquons-le, du reste : du moment que Scot cherche dans une volonte arbitraire la raison de tout ce qui entre,

à quelque titre que ce soit, dans la constitution des êtres créés, il ne laisse rien ici-bas qui découle nécessairement de la nature des choses et qui tienne indubitablement à leur essence. Il est ainsi amené à mettre en doute les conclusions les plus légitimes de la raison, par ce motif qu'un miracle ou une œuvre surnaturelle de Dieu peut changer, en ce monde ou en l'autre, ce qui paraît tenir à l'essence d'une créature donnée.

Montrons que ce sont ces préoccupations théologiques et cette conception des rapports de la foi avec la raison qui ont porté Scot à formuler plusieurs de ses théories les plus originales.

A cette question : « Quel est le premier objet de l'entendement ? » S. Thomas répond que c'est l'essence des choses matérielles. N'est-ce pas, en effet, dit-il, le monde corporel qui nous fournit les premiers éléments de nos concepts universels ? N'est-ce pas en partant des concepts ainsi formés, que nous parvenons à la connaissance de Dieu et des êtres immatériels ? et n'en résulte-t-il pas que nos conceptions sont toujours accompagnées d'une image sensible ?

A la même question Henri de Gand répondait, comme les ontologistes modernes, que c'est Dieu qui est le premier objet de notre entendement. Duns Scot (I *D.* 3, q. 3) rejette également ces deux opinions : celle de S. Thomas, parce que la foi nous enseigne que, dans l'autre vie, nous posséderons la vision intuitive de Dieu : ce qui montre, selon lui, que nous serions capables de connaître le créateur sans passer par le chemin du monde sensible ; celle de Henri de Gand, parce que, ici-bas, nos premiers concepts portent sur le monde sensible, que nous ne voyons point l'essence divine, ni ne concevons les êtres créés en partant de la notion de Dieu. Scot admet donc qu'il n'y a pas, à proprement parler, de premier objet de notre entendement, quoique l'objet de nos connaissances soit toujours l'*être*, mais l'être se diversifiant avec les objets, l'être matériel et l'être spirituel, l'être infini et l'être fini, l'être des substances, l'être des accidents et l'être des relations.

Les thomistes lui opposent une objection. S'il en était ainsi, disent-ils, nous devrions connaître immédiatement tous les êtres, par conséquent Dieu et les anges ; or, nous ne connaissons pas de cette manière. — Voici sa réponse (n° 24 et 25). Il faut regarder comme objet premier d'une faculté, non celui auquel cette faculté est restreinte en un état particulier, mais celui auquel elle peut s'étendre en quelque état qu'on la suppose. C'est ainsi que l'objet propre de la vue d'un homme qui aurait été condamné à ne voir qu'à la lumière d'une bougie, ne serait pas ce qui est éclairé par cette bougie, mais tout ce qui est éclairé ou lumineux. Or, dans notre état présent, il est vrai que notre entendement ne conçoit rien qu'en vertu de concepts tirés des choses matérielles et à l'aide d'images sensibles ; mais cela peut être soit une punition du péché originel, soit le résultat d'une coïncidence qui empêche notre intelligence de rien concevoir sans que notre imagination n'en forme, au même moment, une représentation sensible. Cette coïncidence ne tient donc pas à la nature de notre entendement, ni en tant qu'il est entendement, ni en tant qu'il est un entendement uni à un corps, d'autant qu'elle n'aura plus lieu quand notre corps sera ressuscité glorieux. Par conséquent, quelle que soit la cause de notre état présent, que ce soit la pure volonté de Dieu ou une juste punition ou une maladie de notre esprit ou autre chose, l'objet de notre entendement, considéré comme faculté, n'est pas seulement l'objet qu'il atteint présentement, mais tout ce à quoi il peut s'étendre même à l'aide de la lumière surnaturelle de la gloire [7].

(7) « Sed restat unum dubium. Si ens secundum rationem suam communissimam sit primum objectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum...? Et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis et substantiæ omnes immateriales, quod negatum est : imo negatum est de omnibus substantiis et de omnibus substantiarum partibus essentialibus, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi in conceptu entis.

« Respondeo. Objectum primum potentiæ assignatur illud quod adæquatur potentiæ in ratione potentiæ, non autem quod adæquatur potentiæ ut in aliquo statu; quemadmodum primum objectum visus non ponitur illud quod adæquatur visui existenti in medio illuminato lumine candelæ præcise, sed quod natum est adæquari visui ex se quantum est ex natura

La théorie de Scot sur un point aussi capital et les raisons dont il l'appuie montre bien l'influence exercée sur toute sa doctrine par sa conception des rapports entre la nature et la grâce.

Cette influence se fait aussi sentir dans la manière dont il résout le problème de l'immortalité de l'âme. Après avoir prouvé par des arguments théologiques l'immortalité de l'âme, en même temps que la résurrection future des corps

sui. Nunc autem, ut probatum est prius contra primam opinionem, ad quæstionem de primo objecto intellectus, hoc est adæquato, quæ ponit quidditatem rei materialis esse primum objectum, nihil potest adæquari intellectui nostro ex natura potentiæ in ratione primi objecti, nisi communissimum ; tamen, pro statu isto, ei adæquatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis. Et ideo pro statu isto non naturaliter intelliget alia quæ non continentur sub illo primo motivo.

« Si quæritur quæ est ratio istius status, respondeo : status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinæ sapientiæ formata. Stabilitum est autem illis legibus sapientiæ quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc, sive propter pœnam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animæ in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam. Et de facto ita est in nobis quod quodcumque universale intelligimus, ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia, quæ est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est : tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate quam causam Augustinus innuit (XV. *de Trinit*, cap. ult.): *Quæ causa*, inquit, *cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas ? et quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas ?* sive, inquam, hac sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis ; sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum adæquatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis.

« Et si dicas, dato quod ens commune sit ei objectum adæquatum pro statu isto, non tamen moverent substantiæ separatæ pro statu isto, nisi in majori lumine, quam sit lumen naturale intellectus agentis.

« Ista ratio nulla videtur, tum quia, si tale lumen requiritur, non est ratio ex parte intellectus nostri, ut talis potentia, quare modo non possit habere tale lumen : est enim de receptivus talis luminis, alioquin manens idem nunquam posset illud idem recipere; tum quia.... ad immutationem intellectus possibilis concurrit objectum et lux ; ergo quantum objectum est perfectius et magis potest supplere vicem luminis, tanto sufficit minus lumen, saltem non requiritur majus... Ergo.... non est defectus ex parte luminis quin possit movere intellectum nostrum » (*Scotus*, I *Sent*. d. III, q. III, n° 24 et 25).

(IV, *D.* 43, q. 1), il se demande (*Ibid.* q. 2) si la raison naturelle peut établir ces vérités. Son sentiment, en ce qui regarde la survivance de l'âme, c'est que les lumières de notre raison en montrent la vraisemblance, mais non la certitude. Aristote, pense-t-il, n'a pas prétendu prouver davantage et ce philosophe est même très indécis sur la question. Pour l'argument allégué par S. Thomas, que l'âme survit au corps, parce que, si elle donne la vie au corps pendant qu'elle lui est unie, néanmoins elle n'a pas besoin du corps pour exister et par conséquent continue de vivre alors même qu'elle s'en sépare, Scot admet (*Ibid.* n° 23) qu'il prouverait, s'il était établi que cette vie indépendante appartient à l'âme en raison de sa nature et non par miracle ; mais, dit-il, cette proposition qui nous est enseignée par la foi est au-dessus des démonstrations de la raison [8].

Scot obéit encore à la même tendance, quand il détermine (III *D.* 37) quelles sont, en morale, les lois naturelles ou qui sont fondées sur la nature des choses, et quelles sont les lois positives, c'est-à-dire celles qui dépendent de la libre volonté de Dieu. Il définit les premières: des principes nécessaires ou des conclusions de ces principes. Elles ne s'étendent pas, selon lui, au-delà de nos devoirs envers Dieu ; car, si Dieu ne peut nous permettre de le haïr ou de l'offenser, nos obligations envers nos semblables pourraient être, s'il le voulait, autres qu'elles ne sont. S. Thomas range, au contraire, nos devoirs envers nos semblables parmi les prescriptions de la loi naturelle. C'est que le Docteur angélique fait entrer en ligne de compte la nature humaine telle que Dieu l'a constituée librement, et qu'il voit dans nos devoirs envers le prochain des conséquences nécessaires de cette nature, pendant que Duns Scot considère que l'homme pourrait exister dans d'autres conditions que celle où il vit. Dans quelques conditions qu'il existe, ses obligations envers Dieu subsisteront, mais il n'en sera pas de même de ses obligations vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des

(8) I D. 43, q. 2, n° 23. « Consequentia non valet, nisi addatur ibi, quod naturaliter sive *sine miraculo* habet per se esse . . . , sed hæc propositio *credita est* et *non per rationem naturalem nota.* »

autres créatures[9]. C'est donc toujours la même cause qui produit entre les doctrines scotistes et les doctrines thomistes des divergences plus considérables en apparence qu'en réalité, car elles disparaîtraient en partie, si Scot voulait regarder comme entrant dans la nature des choses ce que Dieu a constitué par la création.

V

Une autre source à laquelle il faut remonter pour apprécier ces divergences, c'est la théorie scotiste de la *distinction formelle*. Duns Scot imagina cette distinction pour expliquer comment les attributs de Dieu sont distincts les uns des autres.

La théologie catholique enseigne que l'essence divine est absolument simple et indivisible, de sorte que les attributs de Dieu, comme sa bonté et sa justice, ne sont pas autre chose que son essence et qu'ils ne diffèrent pas réellement entre eux. Néanmoins, la distinction de ces attributs n'est pas une pure création de notre raison ; car elle a son fondement en Dieu. Comment concilier ces assertions ?

Les thomistes le font en remarquant que les concepts que nous nous formons de la divinité sont imparfaits et tirés des analogies qui existent entre les créatures et Dieu. Or, Dieu étant la cause et l'exemplaire de toutes les perfections variées des créatures, c'est en partant de leurs perfections si différentes que nous nous élevons à la conception des divers attributs de Dieu. Nous distinguons donc ces attributs les uns des autres, tout en sachant bien qu'ils sont une même chose en Dieu. Cependant cette distinction a un fondement en Dieu même, en tant que son essence infinie est la cause et le modèle des perfections multiples des créatures qui nous le font connaître, et qu'elle possède, par conséquent, ces perfections éminemment et virtuellement. Cette distinction ne répond pas à des objets réellement différents ; mais, comme

(9) On voit de nouveau combien la conception des scotistes diffère profondément de la théorie de Descartes, qui fait dépendre l'essence des choses de la volonté arbitraire de Dieu.

elle n'est pas de pure raison et qu'elle nous montre en Dieu la source et le type de créatures très diverses, les thomistes l'appellent distinction *virtuelle*.

Les scotistes prétendent, de leur côté, que les attributs de Dieu considérés dans son essence y sont distincts, non pas réellement, en ce sens qu'ils sont des perfections différentes dans leur fond, mais *formellement*, en ce sens qu'un attribut implique dans son concept quelque chose qui n'est pas dans le concept des autres. D'après eux, si l'on niait cette distinction formelle, la justice serait la même chose que la miséricorde et il faudrait que Dieu punît les pécheurs par miséricorde et qu'il leur pardonnât par justice : ce qui est absurde.

C'est ainsi que Scot fut amené à introduire en philosophie une nouvelle espèce de distinction.

On en admettait jusque là trois espèces : la *distinction logique* ou *de raison*, par laquelle notre esprit distingue ce qui n'est pas distinct dans les choses, comme la moitié et les cinq dixièmes d'une orange ; la *distinction réelle*, par laquelle nous distinguons ce qui diffère réellement dans les choses, comme la couleur et le poids d'une statue ; la *distinction virtuelle*, qui a son fondement dans la capacité qu'une même chose possède de produire divers effets : c'est par une distinction virtuelle que nous distinguons dans la substance de l'âme le principe des sens, que les bêtes possèdent, du principe de l'intelligence, qu'elles ne possèdent pas[10]. Cette distinction *virtuelle* est une distinction de raison, et elle répond à des objets qui sont identiques dans la chose où on les distingue, mais qui sont réellement différents dans d'autres choses que celles où on les distingue. Le Docteur subtil imagina la distinction *formelle*, qui marque la différence des choses qui sont réellement identiques, mais dont l'une implique quelque chose qui n'est pas impliqué dans l'autre. Il en donne pour exemple la distinction que nous faisons entre la volonté et l'intelligence de Dieu.

(10) C'est à dessein que nous appliquons cette distinction *virtuelle* à la substance même de l'âme ; car les thomistes admettent une distinction *réelle* entre la substance de l'âme et ses puissances, comme aussi entre ces diverses puissances.

Scot ne se contenta point d'appliquer cette distinction aux attributs de Dieu ; il s'en servit pour résoudre un très grand nombre de questions. Une partie de ses critiques contre la doctrine de S. Thomas tendent à établir qu'il faut faire une distinction formelle là où ce dernier a admis soit une distinction de raison, soit une distinction réelle. Aussi les scotistes reçurent-ils le nom de *formalistes*.

Quand on étudie les controverses qui portent sur cet objet dans un point particulier, elles paraissent le plus souvent se réduire à une question de mots sans importance ; mais il n'en est plus de même lorsqu'on les envisage dans l'ensemble de la philosophie. En effet, la substitution des distinctinctions formelles aux distinctions réelles de S. Thomas ouvre la voie au nominalisme et à l'idéalisme, pendant que leur substitution à ses distinctions de raison l'ouvre au panthéisme. C'est ce que nous allons essayer de montrer.

Selon la doctrine thomiste, des réalités distinctes répondent dans les choses aux concepts distincts et irréductibles l'un à l'autre que nous nous en formons. Sans doute, ces réalités, perçues dans des objets individuels, n'ont qu'une existence particulière en dehors de notre esprit ; mais les objets divers dans lesquels nous les voyons les contiennent véritablement ; par conséquent, ces objets, tout en étant distincts, se ressemblent. Il en résulte que les ressemblances que nous saisissons entre les êtres de la nature sont réelles et que nos concepts peuvent se réaliser dans un nombre indéfini d'objets. Ainsi nos idées universelles ont un fondement dans le monde réel qui nous en fournit la matière. Voilà comment S. Thomas résout la question des universaux.

La solution de Scot ne peut être tout à fait la même. Selon lui, en effet, ce que notre esprit distingue dans les choses y est distinct non pas réellement, mais formellement. Les objets dans lesquels nos concepts universels peuvent se réaliser ne seront donc jamais semblables réellement, Qu'est-ce à dire ?

Nous avouons qu'une distinction formelle qui n'est ni réelle, ni de raison, nous paraît chose contradictoire : car il faut ab-

solument que ce que notre esprit distingue formellement se distingue ou ne se distingue pas réellement dans l'objet que nous considérons et qui existe en dehors de notre pensée. Il n'y a pas de milieu. Les scotistes donnent comme exemple de cette distinction celle qu'il faut admettre entre les diverses puissances de notre âme. C'est, disent-ils (Boyvin, *Philosophia Scoti. Metaph.* 2 p., cap. 3, q. 1), la même âme qui raisonne et qui voit, et le raisonnement ne doit pas être confondu avec la vision. C'est donc par une distinction formelle que notre faculté de raisonner diffère de notre puissance de voir. Mais admettons un moment (ce que les thomistes n'admettent pas) que ce sont les mêmes éléments de l'âme qui produisent le raisonnement et la vision, s'ensuivrait-il que la raison est réellement la même chose que la vue ? — Oui, dira Scot. — C'est donc, répondrons-nous, que la raison et la vue ne sont pas des choses réelles, mais de pures conceptions de l'esprit auxquelles rien de réel ne répond en dehors de nous. Vous devez donc vous ranger parmi les nominalistes dans la question des universaux et parmi les idéalistes dans celle de la nature de l'objet de l'entendement.

Scot repoussera cette conclusion; car il combat énergiquement les nominalistes et les sceptiques. Il soutient, en effet, que la raison et la vue, que nous distinguons en nous aussi bien que les autres choses que nous distinguons formellement dans les objets, ne sont pas des créations faites de toutes pièces par notre entendement, mais qu'elles diffèrent dans les êtres où nous les saisissons. Mais, si elles diffèrent dans les êtres réels, comment admettre que cette différence n'est pas réelle ? N'y a-t-il pas là une contradiction ? Or, nous nous trouverons en présence de la même contradiction à peu près chaque fois que Scot remplace une distinction réelle de S. Thomas par une distinction formelle ; à peu près chaque fois nous serons dans l'alternative, ou bien d'interpréter Scot dans le sens thomiste et de réduire la controverse à une question de mots, ou bien d'en faire un idéaliste et un nominaliste.

Si c'est une distinction de raison que Scot remplace par

sa distinction formelle, il nous mettra, presque toujours, dans un embarras qui ne sera pas moins grand. C'est peut-être dans la question de la nature de l'*être* que se montre le mieux cette autre source de confusion.

Dieu et les créatures sont des êtres, les substances et les accidents sont des êtres ; et néanmoins notre esprit distingue entre l'être de Dieu et Dieu, entre l'être des créatures et ces créatures, entre l'être de chacune des dix catégories et ces catégories. Suivant les thomistes, c'est là une distinction de raison ; car, en Dieu et dans les créatures, dans les substances et dans les accidents, tout est être à sa manière. En outre, si l'on affirme de Dieu et des créatures, des substances et des accidents, qu'ils sont des êtres, ce n'est pas dans le même sens, mais dans un sens analogique ; car il n'y a rien de positivement commun entre l'être de Dieu et celui des créatures, ni entre l'être de la substance et celui des accidents. L'être ne constitue donc pas un genre. Il ne se divise point en espèces qui auraient l'être de commun avec des différences spécifiques propres à chacune d'elles. Dieu et les créatures n'ont rien de commun dans leur être. Les dix catégories, par conséquent la substance et l'accident, n'ont rien de commun dans leur être. Ainsi est éloigné le danger de confondre Dieu et le monde, la substance et ses modes.

Scot voit bien aussi ce danger ; mais il n'y échappe pas de la même manière. Dans son système, la distinction entre l'être de Dieu et Dieu, entre l'être des créatures et les créatures, entre l'être des substances et les substances, n'est pas une distinction de raison, mais une distinction formelle, qui est fournie par l'objet auquel l'esprit l'applique (I *D.* 8, q. 3) ; car, dit Boyvin (*Ibid.* 1 p., q. 5), le concept d'être exprime le non-néant, pendant que les autres concepts expriment tout autre chose, et si Scot dit parfois que le concept d'être est un concept de raison, il entend dire que c'est un concept dont la raison formelle existe dans l'objet. « S. Thomas (I, q. XIII, a. 5), continue le même auteur (*Ibid.* q. 6), pense que l'être appartient *analogiquement*, c'est-à-dire d'une manière différente, à Dieu et à la créature, à la subs-

tance et à l'accident ; au contraire, Scot (I *D.* 5, q. 1 et IV *Met.* q. 1) soutient que l'être se trouve en eux *univoquement*, c'est-à-dire de la même manière. Seulement, il enseigne que l'être n'est pas un genre, dont Dieu et les créatures, la substance et les accidents soient les espèces ; et qu'il ne leur est pas commun comme entrant dans leur essence[11], mais comme un qualificatif qui est vrai de tout ce qui est. Ces dernières assertions de Scot, conclut Boyvin, concilient les deux opinions ». — Soit, dirons-nous ; mais, pour faire cette conciliation et éviter le réalisme absolu et le panthéisme, ces assertions ne ramènent-elles pas sa distinction formelle à une distinction de raison ? Il nous semble qu'il en doit être de même à peu près dans tous les cas où le Docteur subtil rejette une distinction de raison pour y substituer une distinction formelle. Si nous cherchons à interpréter sa pensée, nous nous trouverons dans l'alternative ou bien de ne voir dans la controverse soulevée qu'une question de mots, ou bien de l'accuser d'ouvrir les voies au panthéisme.

Comment nous étonner, après cela, de la divergence incroyable des appréciations dont la philosophie de Scot a été l'objet ? Nous avons vu, en effet, que ses distinctions formelles sont tout à la fois des distinctions de raison et des distinctions réelles, c'est-à-dire quelque chose d'inintelligible ou de contradictoire, si on considère ces distinctions dans les objets qui existent en dehors de notre pensée ; qu'il faut interpréter ces distinctions pour leur donner un sens acceptable ; que, si l'on en fait des distinctions de raison, on trouve dans la doctrine scotiste le nominalisme d'Occam et l'idéalisme de Kant ; que, si l'on en fait, au contraire, des distinctions réelles, on va droit au réalisme le plus exagéré et au panthéisme de Spinosa. Voilà, croyons-nous, la principale raison pourquoi Scot a été compris si différemment par ceux qui ont essayé de le juger sommairement. Il a eu soin, sans doute, d'expliquer sa pensée ; mais ces explica-

(11) M. Hauréau, dans son *Histoire de la philosophie scolastique*, n'a pas tenu assez compte de ces affirmations des scotistes et il fait de Duns Scot un partisan du réalisme absolu, en s'appuyant sur les autres thèses du Docteur subtil.

tions sont nécessairement subtiles et obscures et les distinctions formelles, qu'elles rendent inoffensives, n'en renferment pas moins, en germe, tous les systèmes contradictoires que l'on a attribués à Duns Scot.

VI

Nous terminerons cette appréciation d'ensemble sur les opinions du Docteur subtil par une autre observation qui ne nous paraît pas moins importante pour les bien caractériser.

S. Thomas cherche toujours à expliquer le particulier par le général et, dans sa philosophie, l'individu n'est pas mis sur le même plan que l'espèce. Duns Scot ne semble pas obéir à cette tendance ; alors même que ses théories diffèrent peu dans le fond de celles du Docteur angélique, il les expose de façon à mettre davantage en relief le rôle de l'individu, tout en le soumettant d'ordinaire aux lois générales qui régissent l'espèce.

C'est surtout dans la question du libre arbitre que ce caractère s'affirme. S. Thomas et Duns Scot reconnaissent que la volonté agit toujours en vertu de sa tendance vers le bien en général, mais qu'elle se détermine elle-même dans ses actes libres. Seulement, pendant que le Docteur angélique estime que la volonté ne se détermine que pour un bien qui rentre dans notre fin dernière ou pour ce qui en a l'apparence, le Docteur subtil (I. *D.* 1, q. 1 et 2) ajoute que la volonté trouve le bien dans un objet par le seul fait qu'elle se l'est donné pour fin ; pendant que S. Thomas affirme que la volonté est mue nécessairement par sa tendance vers la fin dernière saisie obscurément et en général et qu'elle ne pourrait se détourner de cette fin si nous la voyions comme il nous sera donné de la voir au ciel, Duns Scot prétend (*Ibid.*, q. 4) que la volonté peut toujours se mouvoir dans le sens qu'il lui plaît et se soustraire à l'action de la fin dernière connue confusément ou pleinement ; et il en donne cette raison, que l'essence de la volonté, c'est d'agir librement et de se déterminer sa fin dans tous ses actes.

Cette exposition diffère moins de celle des thomistes qu'on ne pourrait le croire : car la satisfaction que la volonté trouve à choisir une fin est un bien qui rentre dans la fin dernière, et cette faculté ne peut s'appliquer à aucun objet qui ne soit bon au moins en apparence. Néanmoins la théorie scotiste a l'avantage de faire ressortir l'indépendance du libre arbitre dans chaque action. Nous expliquerons plus loin les autres particularités qui la distinguent ; nous ne voulons ici que faire remarquer qu'elle laisse dans l'ombre ce qu'il y a de commun dans tous les motifs qui nous font agir. Cette théorie, qui est peut-être celle ou Duns Scot a montré le mieux sa perspicacité, revêt donc bien le caractère que nous avons signalé. Il ne faudrait pas croire, du reste, qu'elle soustrait la volonté à toute direction de l'intelligence ou à l'action de Dieu. Il n'en est rien ; car, suivant Scot, il n'est point d'acte libre qui n'ait été précédé d'un acte de l'entendement et Dieu mène et détermine la volonté. Aussi les disciples de Scot disent-ils, les uns, que sa doctrine est favorable au molinisme, les autres, qu'elle est favorable au thomisme sur la question de la nature du concours que Dieu donne à nos actes libres et de la manière dont il les prévoit de toute éternité. C'est pour cela que, dans des controverses récentes, le R. P. Schneemann a cru pouvoir ranger Duns Scot parmi les molinistes antérieurs à Molina, tandis que le R. P. Dummermuth lui a attribué le système de Bannès [12].

Les mêmes tendances opposées des doctrines de S. Thomas et de Scot se montrent aussi quand ils essayent d'expliquer l'objet de notre entendement. Nous avons déjà dit pourquoi Scot veut qu'on pose la question en tenant compte de l'état qui nous est réservé dans l'autre vie ; néanmoins il reconnaît, avec S. Thomas, qu'ici-bas l'objet propre et principal de l'intelligence, c'est l'universel, abstrait d'abord des objets sensibles. Mais notre connaissance intellec-

(12) Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, p. 125 et 126. — Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ, seu responsio ad R. P. Schaeemann*, p. 551-557. Ces deux auteurs rapportent les interprétations contradictoires que les scotistes ont données, sur ce point, aux textes de Duns Scot.

tuelle porte aussi sur notre âme, sur Dieu et sur les êtres particuliers qui tombent sous nos sens. Comment l'entendement parvient-il donc à percevoir le singulier ? S. Thomas répond que l'âme se perçoit dans ses actes, qu'elle arrive à la connaissance de Dieu par raisonnement, que, grâce aux images concrètes qui lui fournissent la matière de ses premiers concepts et les accompagne toujours, elle saisit par son intelligence les êtres particuliers que les sens lui révèlent. Scot s'exprime autrement ; mais il ne nous paraît pas dire autre chose, même dans les passages (*De rerum principio*, q. 13) qui, suivant ses disciples, expriment le plus nettement sa pensée. Seulement S. Thomas s'efforce de montrer comment toute connaissance du singulier dérive de la connaissance de l'universel perçu d'abord dans les êtres sensibles, tandis que Duns Scot détruit ses synthèses et refuse de rattacher la notion intellectuelle du singulier à celle de l'universel.

Les deux théories sont vraiment différentes lorsqu'elles expliquent le principe d'individuation ; aussi la tendance de Scot s'y accentue-t-elle plus encore.

Les individus de chaque espèce possèdent tout ce qui appartient à l'essence de leur espèce et néanmoins ils sont distincts et différents les uns des autres. A quoi tient cette distinction ? Quel est le principe qui fait que Platon n'est pas Socrate ?

On ne résout pas la question en disant que Platon et Socrate n'ont pas les mêmes qualités, ni les mêmes caractères ; car, en supposant que deux hommes puissent se ressembler de tous points, ils resteraient deux individus distincts ; c'est donc dans les principes constitutifs de leur être qu'il faut chercher pourquoi l'un n'est pas l'autre.

Suivant tous les scolastiques, les principes constitutifs de la nature humaine sont le corps et l'âme, la matière et la forme. La matière est le principe, indéterminé de lui-même, qui est capable de se transformer en toutes les substances corporelles ; la forme, c'est le principe qui détermine la matière et lui donne de devenir une substance de telle ou telle espèce. C'est donc la forme qui fait que nous sommes

hommes, c'est d'elle que nous tenons notre essence : il s'ensuit qu'elle est la même dans tous les hommes. Ce n'est donc pas dans la forme qu'il faut chercher le principe d'individuation. S. Thomas et Scot sont d'accord sur ce point.

D'où faut-il donc tirer ce principe ? Le Docteur angélique répond qu'il faut le chercher dans la matière étendue qui appartient à chaque individu. C'est là, en effet, ce qui le distingue des autres individus ; attendu que la forme est la même pour tous, que ce n'est qu'en s'unissant à la matière qu'elle se différencie suivant la quantité et les aptitudes de la matière qu'elle informe. En résumé, d'après S. Thomas, c'est par la forme que les êtres d'espèces diverses se différencient, et c'est par la matière que les individus d'une même espèce se distinguent.

Scot propose une autre solution, qui s'explique en partie, du reste, par son sentiment au sujet des distinctions formelles. Nous avons vu qu'il appelle *formelle* la distinction qu'il faut faire entre les éléments d'une même chose qui sont réellement identiques, mais dont les concepts ne peuvent se confondre. Il admet donc une distinction formelle entre tous les éléments qui entrent dans la nature humaine et qui fournissent le fondement de la distinction de l'homme d'avec les êtres qui appartiennent à des genres plus ou moins éloignés. L'homme est une substance, corporelle, vivante, animale et raisonnable. Ce sont les mêmes principes constitutifs qui lui donnent tous ces caractères ; mais Scot prétend qu'il y a en nous une distinction formelle entre la simple substance par laquelle nous différons des accidents, la *corporéité* par laquelle nous différons des purs esprits, la vie par laquelle nous différons des minéraux, la vie animale par laquelle nous différons des plantes et la raison par laquelle nous différons des animaux. En continuant cette marche, il est amené à admettre une distinction formelle entre les principes spécifiques, qui nous distinguent des êtres étrangers à l'espèce humaine, et le principe d'individuation, qui distingue chacun de nous de tous les autres hommes. Comme il estime que cette distinction n'est pas réelle, mais seulement formelle,

il dit que le principe d'individuation ne diffère pas réellement de la nature spécifique de chaque individu, bien qu'il soit une entité qui s'y ajoute. On sait que les disciples de Scot donnèrent à cette entité le nom d'*haecéité*.

Nous ne discuterons pas ici la valeur de ces deux solutions ; ce que nous voulons remarquer, en ce moment, c'est que celle de S. Thomas a pour conséquence de garder de tout mélange les caractères spécifiques, qui ont la forme pour principe, et de donner un fondement solide aux concepts universels et aux principes ou lois générales, qui sont la base de toute démonstration, pendant que celle de Scot a le résultat opposé.

La nature, en effet, reproduit toujours des êtres d'une même espèce et elle ne reproduit jamais les individus. Notre entendement conçoit pareillement l'essence des espèces comme capable de se réaliser dans un nombre indéfini d'individus. Il regarde les principes qu'il formule et les lois de la nature qu'il découvre, comme devant s'appliquer à tout un genre ou à tout une espèce d'êtres, et c'est le fondement de nos démonstrations ; mais nous ne pouvons trouver les bases d'une déduction dans les caractères particuliers d'un individu. C'est ce qu'on exprime, en logique, en disant que l'on ne définit pas les individus, mais seulement les espèces, et qu'on ne démontre pas sans une prémisse universelle. La nature, aussi bien que la raison, met donc une différence profonde entre ce qui constitue l'espèce et ce qui constitue l'individu. C'est ce que fait également la théorie de S. Thomas, en plaçant la forme substantielle au-dessus de toutes les variations individuelles et en cherchant dans la matière le principe d'individuation [13].

Scot, au contraire, place ce principe d'individuation sur le même rang que le principe de spécification. Il a bien remarqué pourtant les inconvénients de cette théorie. Les thomistes, en effet, lui faisaient cette objection (II, *Dist.* 3, q. 6, n° 1):

(13) Le lecteur n'a pas besoin que nous lui fassions remarquer comment la théorie de S. Thomas sur le principe d'individuation s'harmonise avec sa doctrine sur la formation des concepts universels qui ont pour objet l'essence, *abstraite de la matière*.

« Le singulier, entendu à votre manière, pourrait être l'objet de véritables définitions et la base de démonstrations scientifiques ; or, c'est ce qu'on ne peut admettre ». Dans sa réponse, il reconnaît (*Ibid.* n° 17) que le singulier ne peut être défini, ni fournir les principes d'une démonstration scientifique ; mais il soutient qu'il ne s'ensuit pas que son opinion soit fausse, puisqu'il enseigne que le principe d'individuation ajoute quelque chose à ce qui fait l'essence de l'espèce, et cela sans entrer dans cette essence [14].

Il n'en faut pas moins remarquer que le Docteur subtil ne met pas plus de différence entre l'individu et l'espèce qu'entre l'espèce et le genre, et qu'il ne peut dire pourquoi la définition et les lois générales ne sont pas vraies des individus aussi bien que des espèces.

Autant donc la philosophie de S. Thomas tend à faire la synthèse des êtres et à donner à cette synthèse des bases nettement arrêtées, autant la philosophie de Scot sacrifie l'universel au particulier et met obstacle aux généralisations de la science et de la métaphysique.

Les deux auteurs qui ont peut-être le mieux étudié Roger Bacon, M. Charles (*Roger Bacon*, 3e p.) et M. Ch. Werner (*Johannes Duns Scotus*, p. 6), en ont conclu que Scot avait été son disciple ou que, du moins, il avait subi son influence. On a voulu aussi, pour ce motif, rapprocher la méthode de Duns Scot de la méthode expérimentale telle que les modernes l'ont appliquée aux sciences et à la psychologie. Mais ce que nous avons dit montre assez que, si Duns Scot combat les tendances synthétiques du Docteur

(14) De definitione dico quod, etsi aliqua ratio possit exprimere quidquid concurrit ad entitatem individui, non tamen illa ratio erit perfecta definitio, quia non exprimit quod quid erat esse ..., et ideo concedo quod singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei ; et tamen est per se ens addens aliquam entitatem entitati speciei ; sed illa per se entitas quam addit non est entitas quidditativa.

Per hoc patet, ad aliam de scientia et demonstratione, quia definitio subjecti est medium in demonstratione potissima ; singulare autem non habet definitionem propriam, sed tantum definitionem speciei, et ita non est de ipso demonstratio propria, sed tantum demonstratio quæ est de specie ; non enim habet aliquam passionem propriam, sed tantum passionem speciei. (Scot, II *Sent.*, dist. III, q. vi, n° 17).

angélique, c'est pour des motifs théologiques et métaphysiques, plutôt que par des raisons d'expérience.

Quoi qu'il en soit, c'est à l'absence de l'esprit de synthèse, autant qu'au défaut de netteté et de précision, qu'il faut attribuer la subtilité et l'obscurité de la doctrine scotiste. Ces caractères donnent à l'ensemble des écrits du célèbre franciscain une physionomie qui contraste singulièrement avec la majesté et la rectitude de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin, si imposante par l'unité de l'édifice, la symétrie des développements, la netteté et l'harmonie des distinctions et la précision des moindres détails.

Si la philosophie est la science des premiers principes, si elle tend à donner la synthèse et l'explication des choses, il en résulte que la philosophie de Duns Scot diffère profondément de la philosophie de S. Thomas d'Aquin.

Néanmoins, comme le Docteur subtil a pris pour règle de sa doctrine les enseignements de la théologie chrétienne et les opinions d'Aristote, il s'est trouvé sans cesse ramené vers les théories exposées par son illustre devancier. Aussi ses assertions semblent-elles indécises : c'est une oscillation continuelle où il revient, à plusieurs reprises, sur sa pensée pour la compléter ou la corriger. S'il était plus impétueux, on pourrait le comparer à un torrent qui s'efforce de sortir du lit qu'on lui a tracé et qui y retombe sans cesse, après s'être brisé contre les digues qui se dressent devant lui. De là vient qu'en étudiant séparément les diverses parties de sa doctrine et en les considérant sous toutes les faces qu'elles présentent, on se persuade qu'il n'y a guère que des questions de mots qui séparent Duns Scot de S. Thomas, alors même qu'il prétend le combattre. L'obscurité et l'élasticité de ses distinctions habituelles permettent, du reste, de l'interpréter dans un sens thomiste, et ce sens est ordinairement celui qui cadre le mieux avec toutes les formes diverses qu'il a données à sa pensée.

VII.

Nous avons mis l'ensemble de la philosophie de Duns Scot en regard de l'ensemble de la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Il nous reste à comparer les doctrines de ces deux chefs d'école sur les principales questions qu'ils n'ont pas résolues de la même manière. Notre but n'est pas de donner un résumé des théories des deux célèbres docteurs ; ce serait entreprendre à nouveau un travail qui a été mené à bon terme, pour Duns Scot, par M. Pluzanski, et pour l'Ange de l'École, par un grand nombre d'auteurs non moins estimables. Nous nous contenterons de signaler les points les plus intéressants sur lesquels le moine franciscain a combattu ou complété le Docteur angélique. Nous suivrons le plan adopté par M. Pluzanski, dont le livre nous a fourni l'occasion de cette étude. Nous parcourrons donc successivement les questions de la psychologie, de la théodicée, de la métaphysique et de l'éthique.

Commençons par la psychologie : les principaux problèmes qu'on y soulève se ramènent à la théorie de la connaissance, à celle de la volonté et à celle de l'âme et de ses rapports avec le corps ; nous allons les passer successivement en revue.

La théorie de la connaissance qui a été adoptée par nos deux docteurs est la théorie d'Aristote, qu'ils ont interprétée de la même manière, dans ses grandes lignes. Comme son devancier, Scot distingue tout d'abord la connaissance par les sens de la connaissance par l'entendement ou intellect. « L'intellect, dit-il (I, 3, q. 6) a des opérations propres, par lesquelles il diffère de la puissance sensitive : ces opérations sont la conception de l'universel, le jugement qui fait la synthèse et l'analyse des notions, et le raisonnement ».

Nous l'avons déjà dit, il s'explique d'une façon particulière quand il attribue à l'entendement la connaissance immédiate du singulier et de l'âme elle-même ; mais le fond de sa doctrine diffère très peu de celle de S. Thomas, qui

fait de l'universel l'objet essentiellement propre de notre intelligence.

Du reste, sa théorie sur la conception de l'universel est conforme à celle du grand docteur. Il combat, comme lui, l'opinion suivant laquelle ce serait l'illumination de Dieu ou d'une substance supérieure à notre âme qui nous ferait voir les idées générales. Dieu coopère aux actes de notre entendement; mais cette faculté conçoit l'universel par ses propres ressources, lorsqu'elle trouve dans les objets particuliers connus par les sens la matière d'une idée universelle. Aussi doit-on distinguer dans l'entendement deux parties : l'intellect actif, qui dépouille l'objet fourni par les sens de ses conditions particulières pour en tirer un concept universel; et l'intellect passif, qui prend conscience du concept ainsi formé.

Pour que nous acquérions ou que nous nous rappelions une connaissance sensitive ou intellectuelle, il faut qu'elle soit présente à nos sens ou à notre entendement ; il faut donc que ces facultés soient mises en acte d'une certaine manière. En outre, pour que nous puissions distinguer les objets qui se manifestent en elles, il faut que la manière dont nos facultés sont mises en acte varie avec eux et réponde à leurs divers caractères.

Cette modification de nos facultés, qui se modèlent, en quelque sorte, à l'image de l'objet, en nous le faisant discerner, ne peut être niée par personne. Les scolastiques l'appelaient *species*, *espèce* ou image, et ils distinguaient les *espèces sensibles*, qui se forment dans notre faculté sensitive, et les *espèces intelligibles*, qui se forment dans notre entendement.

Scot expose l'ensemble de cette théorie comme S. Thomas l'avait fait; nous ne nous y arrêterons donc pas. M. Pluzanski l'a, d'ailleurs, résumée avec clarté et exactitude, en particulier en ce qui regarde la formation des concepts universels et celle des espèces intelligibles.

Il ne nous a point paru aussi exact dans ce qu'il avance au sujet de la connaissance par les sens[15]. « La sensation,

(15) M. Pluzanski a fort bien justifié la théorie des *espèces intelligibles*.

dit-il (p. 42), est considérée par Duns Scot comme une sorte d'activité ; selon lui,... pour sentir, il faut que l'âme coopère avec la cause qui agit sur les organes. S. Thomas, plus près d'Aristote, avait au contraire regardé les sens comme des puissances purement passives ».

Nous verrons, au § IX, que Scot a accusé S. Thomas d'avoir amoindri l'activité de toutes nos facultés, et nous examinerons si cette accusation a quelque fondement. Mais pour ce qui est des sens, si l'on peut adresser à l'un des deux docteurs le reproche d'en avoir fait des instruments trop passifs, c'est à Duns Scot et non au Docteur angélique qu'il faut le faire. Nous allons essayer de le montrer.

Sans doute, comme nous le dirons plus loin, le Docteur subtil fait ressortir, mieux peut-être que S. Thomas, la part qui revient à l'attention dans la netteté et la vivacité de nos perceptions extérieures ; mais l'attention n'est pas une opération des sens, car elle est commandée par la partie supérieure de nous-mêmes. On ne peut donc apprécier l'activité propre de nos sens par l'influence que notre attention exerce sur eux.

Du reste, les opérations de nos puissances sensitives et de nos facultés intellectuelles se mélangent tellement, dans la plupart de nos actes, qu'il est parfois difficile de les y démêler. Aussi est-ce dans ce qui a été dit de l'âme des bêtes par les scolastiques que nous rechercherons leur sentiment au sujet des puissances sensitives. On sait, en effet,

Il suffisait, du reste, pour cela, d'en montrer la signification véritable. Mais nous regrettons qu'au lieu d'étudier l'*espèce sensible* dans les sens et leurs organes (comme il a étudié les espèces intelligibles dans l'entendement), il l'ait considérée dans le milieu qui sépare l'organe de son objet. Ce côté de la question appartient à la physique plutôt qu'à la psychologie. Si Scot et les scolastiques l'ont abordé après Aristote, ce n'est pour eux qu'un problème secondaire, de la solution duquel ils ne font pas dépendre l'existence des espèces sensibles dans les sens. Le point de vue auquel ils se placent, dans cette théorie, nous paraît le même que celui auquel se sont placés Lotze et Helmholtz dans la partie psychologique de leurs travaux sur les signes locaux et les sensations. Néanmoins Lotze combat la théorie des idées images, qu'il interprète dans un sens particulier.— Nous n'entendons pas dire que les développements dans lesquels les physiologistes allemands appliquent leur théorie des signes de la sensation, ni le reste de leur philosophie s'accordent avec ce qui a été enseigné par les scolastiques. Cfr. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine.*

que, suivant leur doctrine, les animaux supérieurs ont toutes les puissances sensitives qui sont en nous, sans rien posséder des facultés intellectuelles qui nous appartiennent. La connaissance des bêtes offre donc, à ceux qui étudient le rôle des sens, un champ d'expérience fermé aux influences étrangères. Si nous traitions la question au point de vue dogmatique, on nous objecterait avec quelque raison qu'au fond nous jugeons toujours de ce que les animaux éprouvent par ce que nous éprouvons nous-mêmes, et que c'est une illusion de croire que nous isolons les sens de l'intelligence parce que nous les considérons dans l'âme des bêtes ; mais comme nous examinons ici quelle a été la doctrine de S. Thomas et de Duns Scot sur les sens, c'est assurément dans ce qu'ils ont dit de la connaissance des bêtes que nous la trouverons débarrassée de tout alliage étranger.

D'ailleurs, la question ainsi posée a visiblement préoccupé le Docteur subtil ; car il en a fait l'objet d'une dissertation spéciale (la troisième du premier livre), dans ses *Questions* sur la métaphysique, où il ne s'arrête qu'aux points qui lui paraissent intéressants ou difficiles. Il l'a aussi examinée, avec non moins d'attention, dans son Commentaire sur le Maître des *Sentences* (IV, *D.* 45, q. 3).

Aussi a-t-il peut-être distingué avec plus de netteté que S. Thomas les diverses faces du problème. Ce qui n'empêche pas que ses conclusions tendent toutes à restreindre l'activité que l'Ange de l'École avait attribuée à l'âme des bêtes. Nous allons indiquer les points sur lesquels ils sont d'accord ; nous verrons ensuite ceux sur lesquels ils diffèrent de sentiment.

Ils acceptent tous deux la classification générale des puissances sensitives adoptée par Aristote. Ils distinguent, avec lui, les sens extérieurs et intérieurs, par lesquels les animaux connaissent, et l'*appétit sensitif*, qui les porte vers leur bien sensible.

Tous deux regardent aussi les sens comme plus passifs que l'entendement: les animaux ne sentent et ne poursuivent que l'individuel et le concret, qui se présente à eux dans le monde sensible, pendant que notre raison se forme des

concepts universels et abstraits. Néanmoins les animaux ne sont pas de pures machines. Ils ont des sensations conscientes, aussi réelles que les nôtres; et leurs opérations procèdent de leur activité propre. S'ils obéissent tous de la même manière aux instincts innés communs à toute l'espèce à laquelle ils appartiennent, chacun d'eux tient une conduite particulière qui varie en raison des conditions spéciales où il vit. Cette conduite est déterminée, non seulement par les impressions qu'il ressent et les circonstances où il se trouve, mais encore par les habitudes qu'il a prises et par les impressions qu'il a déjà ressenties en face des mêmes objets. Ils gardent, en effet, dans leurs sens intérieurs, des empreintes de ce qu'ils ont une fois expérimenté ou ressenti. Ces empreintes sont, ou bien de simples images représentatives formées dans leur imagination, ou bien des appréciations qui leur font fuir comme redoutables les objets qui leur ont causé de la douleur ou une sensation désagréable, et rechercher comme désirables ceux qui ont été pour eux une source de satisfaction. Scot s'exprime nettement sur cette origine expérimentale des tendances particulières de chaque individu, et il les compare aux tendances instinctives qui sont communes à toute l'espèce. Qu'une fourmi recueille, c'est un instinct de sa nature; qu'elle aille chercher du grain où elle en a vu et qu'elle le rapporte à sa fourmilière, cela lui est particulier[16]. S. Thomas n'a pas mis aussi bien en relief l'origine de ces tendances; mais il étudie les résultats de cette élaboration intérieure, c'est-à-dire les habitudes que chaque animal se forme par l'association de ses connaissances et de ses émotions passées en un tout complexe. Ces habitudes acquises (*consuetudo*) constituent comme une sorte d'expérience (*experimentum*), en vertu de laquelle l'animal se sent porté, dans les divers cas particuliers, à agir suivant ce qui lui est dicté par son instinct inné d'après ce qu'il a déjà éprouvé.

(16) « Quod difforme est, pertinet ad sensum : puta ex hoc cumulo colligere grana et hic reponere ; sed quod uniforme est, ex instinctu naturæ est : puta simpliciter colligere quasi providendo ; unde sensus administrat instinctui naturæ » (Q. *Met.* q. 3, n° 4).

Cette expérience et cette apparence de jugement qui se rencontrent chez les animaux ont les caractères extérieurs de l'expérience et des jugements des hommes. Mais cette ressemblance est toute dans l'extérieur. Notre façon d'agir ressemble à celle des animaux lorsque nous obéissons machinalement à certaines habitudes ; mais les mobiles de notre conduite sont absolument différents des leurs quand nous réfléchissons à nos actes. Nous jugeons, en effet, de ce qu'il faut faire et nous nous décidons en connaissance de cause, grâce à notre raison qui apprécie ce qui convient ; tandis que les animaux ne raisonnent pas. Ils sont poussés par l'habitude prise et menés par l'image particulière de ce qu'ils ont déjà éprouvé[17].

Le Docteur angélique refuse aux animaux toute liberté, aussi bien qu'il leur a refusé tout raisonnement. Du moment, en effet, qu'ils ne peuvent connaître que le particulier concret, ils ne peuvent comprendre que ce qu'ils poursuivent est leur fin, ni savoir pourquoi les moyens qu'ils emploient les mènent à leur but. Ils sont, par conséquent, incapables de discuter et de peser les mobiles qui les sollicitent à agir, et se sentent invinciblement entraînés par la sollicitation la plus forte [18]. Leur appréciation de ce qui est à faire

(17) « Super memoriam autem in hominibus proximum est experimentum quod quœdam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Hujusmodi autem collatio est homini propria et pertinet ad vim cogitativam, quæ ratio particularis dicitur... Et quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur » (S. Thomas, *in* I *Metaph.* lect. I). — « Ex sensu fit memoria in illis scilicet animalibus in quibus remanet impressio sensibilis. Et memoria quidem multoties facta circa eamdem rem in diversis tamen singularibus fit experimentum ; quia experimentum nihil aliud videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione » (S. Thomas, *in II Poster. Anal.* lect. 20). Cfr. Scot. *loc. cit.*

(18) Imperfecta cognitio finis est quœ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem ; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et œstimationem naturalem... Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum » (*Sum. th.* I-II, q. VI, a. 2).

n'est donc pas libre, puisqu'elle est commandée par leur instinct natif, qui trouve sa satisfaction dans le bien particulier qui s'offre à eux[19].

Duns Scot insiste sur cette absence de toute délibération et de tout libre arbitre chez les bêtes[20]. Il soutient, en particulier, que, si leur attention est attirée sur un objet plutôt que sur un autre, c'est à cause qu'il est plus propre à les frapper ou qu'il leur a laissé une impression plus vive[21]. Ainsi, lorsque plusieurs images précédemment perçues tendent à se représenter à l'attention de l'animal, ce n'est pas lui qui choisit celle de ces images à laquelle il veut s'arrêter, c'est elle qui s'impose à lui en souveraine. Ce qui montre bien que, si Scot attribue une large part à l'attention dans notre perception des sens, il ne fait pas de même pour l'animal. Enfin, toute sa doctrine sur ce point se résume en cette formule : que les animaux subissent leurs actions, plutôt qu'ils ne les font, *cum in omni actione suâ agantur et non agant* (*Q. Met.* q. 3, n° 3). Il conçoit donc les opérations des animaux par comparaison avec celles des corps inertes et tend à en faire des machines conscientes, pendant que S. Thomas d'Aquin conçoit ces opérations en les rapprochant de celles des hommes raisonnables et accorde aux animaux une sorte d'expérience dans laquelle il n'entre pas de raisonnement, et une spontanéité qui est comme une ombre de notre volonté[22].

Sans doute, ce sont là de simples comparaisons qui, sur les points que nous venons de parcourir, expriment

(19) « Quædam agunt judicio sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis, videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio et non libero ; quia non ex collatione sed ex naturali instinctu hoc judicat : et simile est de quolibet judicio brutorum animalium » (*Sum. th.* I, q. LXXXIII, a. 1).

(20) « Necessario agunt, non ex prœcognitione, nec libere » (*loc. cit.* n. 4).

(21) « Quod fortius fuit impressum primo occurrit, cessantibus motibus sensibilium exteriorum » (*Ibid*, n. 5).

(22) « Aliquid experimenti licet parum participare videntur » (*in* I *Metaph.* lect. 1). — « Soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam ; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus » (*Sum. th.* I-II, q. VI, a. 2).

la même doctrine ; mais elles révèlent des tendances opposées, qui se traduisent par un désaccord formel, lorsque, sortant de ces questions préliminaires, nos deux auteurs se demandent si les bêtes prévoient l'avenir et si elles se souviennent du passé.

S. Thomas répond qu'elles n'ont pas, comme nous, la notion abstraite du temps ; mais il admet sans difficulté qu'elles reconnaissent certains objets particuliers pour les avoir déjà vus, et certaines sensations pour les avoir déjà éprouvées ; il croit même qu'appuyées sur leurs souvenirs, elles attendent ces sensations, comme devant se renouveler dans l'avenir, chaque fois que les circonstances qui les ont précédées se renouvellent. On le voit donc, il leur attribue une véritable mémoire et une véritable prévoyance.

Voici comment il établit son sentiment :

« Comme la connaissance sensitive des animaux, dit-il (I *Metaph.* lect. 1), doit leur assurer tout ce dont ils ont besoin pour vivre et exercer leurs fonctions, ceux d'entre eux qui se transportent d'un lieu à un autre doivent être doués de mémoire (et par conséquent d'imagination) ; car s'ils ne gardaient pas le souvenir du terme vers lequel ils se sont mis en marche, ils ne pourraient continuer à avancer dans la même direction jusqu'à ce terme. Pour les animaux dépourvus de la locomotion, il leur suffit, pour leurs opérations, de percevoir les objets sensibles présents, puisqu'ils vivent sur place... De ce que certains animaux possèdent la mémoire, tandis qu'elle fait défaut à d'autres, il résulte que les premiers sont doués de prévoyance (*prudentia*), pendant que les autres en sont privés. En effet, comme la prévoyance règle l'avenir d'après le souvenir du passé..., elle ne peut être dans les animaux sans mémoire ; mais les animaux qui gardent des souvenirs peuvent avoir une certaine prévoyance. Seulement, il faut entendre la prévoyance des animaux autrement que la prévoyance ou prudence des hommes. La prudence des hommes est fondée sur leurs raisonnements, qui leur donnent les moyens de discuter ce qu'il leur convient de faire... Mais l'appréciation de ce qu'il faut faire résulte, chez les autres animaux, non

d'une discussion raisonnée, mais d'une certaine inclination ou instinct naturel. Chez eux, la prévoyance est donc l'appréciation des biens qu'il faudra rechercher et des choses nuisibles qu'il faudra éviter. C'est ainsi que l'agneau suit sa mère et qu'il fuit le loup[23]. »

Duns Scot ne souscrit pas à cette doctrine. Il se montre, au contraire, disposé à penser que les animaux n'éprouvent que l'impression présente qui les sollicite à agir. Néanmoins, il met une grande différence entre les motifs sur lesquels on s'appuie pour leur accorder la prévision de l'avenir, et ceux pour lesquels on leur attribue le souvenir du passé.

Quant à la prévoyance ou prudence, le Docteur subtil consacre une question spéciale (q. 3 *in* I *Metaph.*) à examiner si elle existe chez les bêtes. Dans sa réponse, il distingue entre ce que tous les animaux d'une même espèce font par un instinct de leur nature et ce que chacun d'eux fait de particulier. C'est par un instinct de sa nature, dit Scot, que l'agneau suit sa mère et fuit le loup, que l'hirondelle

(23) « In quibusdam animalibus ex sensu non fit phantasia, et sic in eis non potest esse memoria : et hujusmodi sunt animalia imperfecta quœ sunt immobilia secundum locum, ut conchilia. Cum... animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitæ necessitatem et propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent quæ moventur ad distans motu progressivo : nisi enim apud eos remaneret per memoriam intentio præconcepta ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quousque finem intentum consequerentur. Animalibus vero immobilibus sufficit ad proprias operationes præsentis sensibilis acceptio, cum ad distans non moveantur ; et ideo sola imaginatione habent aliquem motum indeterminatum, ut dicetur tertio *de Anima*. Ex hoc autem quod quœdam animalia memoriam habent et quœdam non habent, sequitur quod quœdam sunt prudentia et quœdam non. Cum enim prudentia ex prœteritorum memoria de futuris provideat (unde, secundum Tullium in secundo *Rhetoricæ*, partes ejus ponuntur memoria, intelligentia et providentia), in illis animalibus prudentia esse non potest quœ memoria carent. Illa vero animalia quœ memoriam habent, aliquid prudentiæ habere possunt. Dicitur autem prudentia aliter in brutis animalibus et aliter hominibus inesse. In hominibus quidem est prudentia secundum quod ex ratione deliberant quid eos oporteat agere ; unde dicitur sexto *Ethicorum* quod prudentia est recta ratio agibilium. Judicium autem de rebus agendis non ex rationis deliberatione sed ex quodam naturæ instinctu prudentia in aliis animalibus dicitur. Unde prudentia in aliis animalibus est naturalis œstimatio de convenientibus prosequendis et fugiendis nocivis, sicut agnus sequitur matrem et fugit lupum » (I *Metaph.* lect. 1. — Cfr. II *Poster. Anal.* lect. 20).

construit son nid, que la fourmi recueille des provisions pour l'hiver. Or tous les actes de cette espèce se produisent sans aucune prévision de l'avenir. Ma première preuve, c'est qu'ils ne sont pas faits en vertu d'un souvenir : comment la fourmi qui est née en été se souviendrait-elle de l'hiver ? et pourtant elle entasse des provisions. Ma seconde preuve, c'est que ces actes sont produits absolument de la même manière par tous les animaux d'une même espèce ; ce qui n'a pas lieu parmi les hommes qui agissent par prudence et prévoyance.

Pour les actes que chaque individu d'une espèce produit à sa manière, la prévoyance avec laquelle ils sont combinés n'est qu'apparente.

C'est ainsi que la fourmi, menée par le souvenir du monceau où elle a placé son premier grain et de celui où elle l'a pris, revient déposer et chercher ses provisions aux mêmes lieux. C'est ainsi que l'araignée dresse sa toile de préférence là où il y a plus de mouches, et que l'hirondelle place son nid où on pourra moins facilement l'atteindre. Sans doute, cette conduite ressemble à celle de l'homme qui calcule et prévient l'avenir ; mais n'avons-nous pas aussi nos actes instinctifs, où il n'entre aucune délibération et où pourtant nous paraissons agir librement et en vue de prévenir ce qui va arriver. De même, les bêtes sembleraient comparer l'avenir au passé, sans qu'elles fassent réellement cette comparaison. Du reste, Scot donne deux preuves qui établissent, à son sens, que les bêtes ne prévoient l'avenir qu'en apparence. La première, c'est qu'on ne peut prévoir avec certitude, ni même conjecturer les choses à venir, sinon en les déduisant d'une cause qui les produira nécessairement ou probablement, et que cela suppose un raisonnement dont les animaux sont incapables[24]. La seconde, c'est que les animaux ne sont jamais sollicités à agir que par une image ou une sensation présente et qu'il n'y a, par consé-

(24) « Non videtur quod futurum possit esse cognitum necessario vel probabiliter conjecturando nisi ex causa ; cognitio autem effectus per causam est per collationem proprie dictam, quœ negata est brutis ; ergo prudentia illo modo quo est in illis non videtur esse providentia futurorum ex memoria prœteritorum » (*Quœst in Metaph.* lib. 1, q. 3, n. 3).

quent, point de motif de leur attribuer la connaissance des choses futures[25].

Cette démonstration de Duns Scot a assurément sa valeur ; néanmoins elle ne renverse pas la raison sur laquelle s'appuyait le Docteur angélique, savoir que les animaux peuvent prévoir l'avenir, s'ils se souviennent du passé. On a dit que nous ne nous souvenons que de nous-mêmes ; ce mot est vrai des animaux. Ils se souviennent, en effet, de leurs états de conscience passés, et cela, sans raisonnement, ni jugement. Or ils n'ont pas besoin de raisonner davantage pour prévoir, en vertu de leurs souvenirs, ce qu'ils ressentiront dans l'avenir. Deux sensations consécutives ont été constamment associées dans leur passé ; un chien, par exemple, a été châtié par son maître, chaque fois qu'il a pris quelque mets sur une table : le pauvre animal s'en souvient. Aussi n'y prend-il rien qu'en l'absence de son maître. Quand son maître est présent, il n'ose même pas en approcher. Ce n'est pas que les mets soient moins appétissants alors ; mais il sait que le châtiment suit les larcins faits sous l'œil du maître. Il s'attend à sentir les coups de bâton, quand il aura fait un larcin dans ces conditions. Aussi la crainte l'en empêche-t-elle. Il prévoit donc le retour de ce qu'il a déjà éprouvé. Il s'attend lui-même, comme il se souvient de lui-même. Cette prévoyance n'exige aucun raisonnement, comme le simple souvenir n'exige aucun raisonnement. S. Thomas remarque donc à bon droit que la prévision qu'il attribue aux animaux ne ressemble pas aux calculs que nous faisons sur l'avenir. Sa doctrine explique mieux que celle de Scot la conduite que nous voyons tenir aux bêtes, et elle échappe à ses objections.

Du reste, le Docteur subtil n'était pas convaincu de la vérité du principe sur lequel S. Thomas s'appuyait, savoir que les animaux se souviennent du passé. Il renvoie, en

(25) « Videntur providere, sed nunquam hoc faciunt propter cognitionem futuri, sed propter cognitionem nunc præsentem in æstimativa de aliquo præsente vel futuro. — Cum cognitione præsentium instinctum habent ad operandum, quasi futura providerent, tamen necessario agunt non ex præcognitione, nec libere, unde tantum similitudinarie prudentia sunt » (*Ibid.* nº 4 et 5).

effet, ses lecteurs à un autre endroit de ses écrits (IV. *D.* 45, q. 3) où, après avoir pesé mûrement les raisons pour et contre, il hésite à accorder aux animaux une véritable mémoire. Il est incontestable que les images sensibles fournies par le monde extérieur sont gardées dans leur imagination ; mais ce qui est douteux, selon lui, c'est qu'ils reconnaissent ces images pour celles qu'ils ont déjà considérées, et surtout qu'ils aient la connaissance du passé comme passé. Et en effet, dit-il, la notion de temps résulte-t-elle d'une comparaison faite par l'entendement entre un antécédent et son conséquent ? ou bien est-ce le sens intérieur qui perçoit le temps dans le mouvement sensible et successif, comme il perçoit l'étendue dans les corps ? Qui pourrait répondre à ces questions ? — Autre problème : La perception des sensations passées comme passées, exige-t-elle une réflexion sur soi-même qui dépasse la puissance des sens ? ou bien, cette perception existe-t-elle par le seul fait qu'on reconnaît que l'impression présente est la même qui a été éprouvée dans la sensation qui n'existe plus ? Scot hésite encore entre ces solutions opposées. Il conclut donc que, s'il y a des raisons d'attribuer la mémoire aux bêtes, il y en a aussi de la leur refuser.

Les faits que l'expérience journalière nous met sous les yeux ne peuvent non plus dissiper tous ses doutes. Il ramène à quatre classes les phénomènes qui semblent supposer de la mémoire chez les animaux. Ce sont : 1° leur prévoyance apparente, qui fait amasser du blé aux fourmis en un même lieu, 2° leurs rancunes et leur reconnaissance, 3° l'instinct de la conservation de l'espèce, qui les porte à construire des nids et à nourrir leurs petits, 4° enfin l'éducation variée dont ils sont susceptibles. Mais, selon lui, s'il est plus facile d'expliquer ces faits en attribuant la mémoire aux bêtes, néanmoins on peut en rendre compte par le seul jeu de leur imagination, qui garde l'image des sensations éprouvées et les leur représente suivant des lois dont le mécanisme leur échappe. Duns Scot le prouve en passant en revue ces divers faits. Il suffit, dit-il, qu'une sensation agréable ou désagréable ait été associée à telle

image (association qui résultera surtout d'actes réitérés), cela suffit, selon lui, pour que, chaque fois que cette image se représente à l'animal, l'impression de ce plaisir ou de ce déplaisir se renouvelle et le pousse aux actes dont nous cherchons l'explication. Il n'est pas nécessaire, en effet, que ce plaisir ou ce déplaisir soient l'objet d'un souvenir proprement dit ; car il n'est pas besoin qu'ils soient reconnus comme ayant déjà été éprouvés dans le passé, pour qu'ils agissent sur l'appétit sensitif[26].

Le Docteur subtil reconnaît pourtant que l'hypothèse suivant laquelle les bêtes sont douées de mémoire est plus vraisemblable, parce qu'elle permet d'expliquer plus facilement leur conduite. Il nous semble, à nous, qu'il est impossible de la rejeter, si l'on entend de la manière indiquée par S. Thomas les souvenirs qui existent chez les animaux. Il est bien entendu, en effet, qu'ils ne possèdent pas, comme nous, la notion abstraite du temps, ni le sentiment abstrait de leur propre individualité ; ce que le Docteur angélique soutient, c'est qu'ils reconnaissent les sensations qu'ils ont déjà éprouvées.

Qu'est-ce à dire, qu'ils les reconnaissent ? Il ne s'agit pas d'une connaissance réfléchie, par laquelle le moi de l'animal se distinguerait de son état de conscience, et où le passé, le présent et l'avenir seraient considérés comme entrant dans un concept commun. S. Thomas dit clairement qu'il ne veut pas attribuer à l'animal de ces conceptions abstraites. L'animal, selon sa doctrine, sent tout d'une façon concrète ; c'est donc ainsi qu'il sent ses états de conscience. Or, puisqu'il reconnaît l'homme qui l'a frappé après qu'il

(26) Voici comment Duns Scot explique l'éducation des animaux. On jugera par là de la manière dont il résout les autres cas : « Quantum de disciplinatione.., solvitur per hoc quod ex frequenti sensatione delectabilis et tristabilis conjunctorum impressum est isti animali phantasma delectabiliter. Et hoc modo quod quandocumque movit unum, statim ex conjunctione movet aliud. Ergo quando cibus præsens movet appetitum ad sumendum, statim phantasma virgæ percutientis simul movet et per consequens ut tristabile ad fugiendum. Et si ex magna frequentia imprimatur phantasma hujus ut valde tristabilis, magis retrahit a delectabil quam delectabile alliciat ad seipsum ». (IV, *D.* 45, q. 3, nº 7-13).

a fait un larcin, il se reconnaît tout aussi bien comme ayant fait le larcin et comme ayant ensuite senti les coups de bâton de cet homme. L'animal a joué dans cet ensemble de faits le rôle principal ; or, cela posé, peut-on admettre qu'il se représente tous les personnages de cette scène dans son imagination, excepté lui-même ? Non ; il se représente ses propres actions dans l'ordre où elles se sont produites, aussi bien que celles de son maître. Donc il se reconnaît dans son passé, comme il y reconnaît son maître.

L'ordre successif dans lequel les faits se sont produits est connu du chien, il connaît également que c'est lui qui a été acteur dans ces faits : voilà tous les éléments nécessaires pour constituer un souvenir véritable. Les animaux sont donc doués d'une mémoire sensitive, c'est-à-dire dans laquelle ni le temps, ni le moi conscient, ni aucun autre objet n'est connu d'une façon abstraite.

Il serait plus difficile d'établir que l'animal connaît le monde extérieur comme étant distinct de lui, qu'il ne l'est d'établir qu'il se connaît dans ses actes passés qui se représentent à son imagination. Mais Scot n'a point soulevé cette difficulté. On pourrait encore prétendre que l'animal fait de véritables abstractions, puisqu'il associe l'attente du châtiment à une circonstance particulière, savoir à la présence de son maître. Mais cette association est en lui le résultat mécanique de la différence des conditions dans lesquelles le fait a été réitéré. Tous les éléments du drame qu'il se rappelle, et en particulier le châtiment qui en est le dénouement, se sont reproduits chaque fois qu'un homme était présent ; au contraire, en l'absence de l'homme, le chien a pu dérober et jouir de ses larcins, sans renouveler connaissance avec le bâton ; l'image du châtiment et la crainte qui l'accompagne se séparent donc mécaniquement de tous les autres éléments et restent associés à la vue de l'homme. Si l'animal, sans apercevoir personne, avait été frappé chaque fois qu'il a pris un objet particulier, par exemple un morceau de lièvre cuit, ce serait à la vue ou à l'odeur du lièvre cuit qu'il associerait, dans sa mémoire, la sen-

sation des coups reçus, et il redouterait le lièvre cuit comme il redoute l'homme vivant. C'est par ces associations passives, comme Scot l'a remarqué avec S. Thomas, que se forme chez les bêtes cette expérience qui a les dehors de celle des hommes, mais dans laquelle il n'entre aucun raisonnement.

S. Thomas paraît donc avoir bien tracé les limites de l'activité des sens, tandis que le Docteur subtil semble l'avoir trop restreinte. C'est la conclusion que nous voulions établir et elle ressort, croyons-nous, de tout ce qui précède.

S. Thomas a distingué les sens intérieurs en sens commun qui fait la synthèse des données des sens extérieurs, en imagination, en mémoire, et en estimative qui apprécie ce qui est avantageux ou nuisible à l'animal. Scot ne s'est pas rallié à cette division. C'est la conséquence de son sentiment au sujet de la prévoyance des bêtes et de ses hésitations au sujet de leurs souvenirs. Dans certains passages, pourtant, il distingue quelques-unes de ces puissances et il semble admettre qu'elles diffèrent ; mais ses disciples font remarquer que cette distinction ne peut être réelle, et qu'elle est tout au plus formelle (Cavelle, *Scoti quæstiones de Anima*, q. IX, concl. IV, n. 20 ; édition Wadding, tom. II, p. 513). Telle doit être en effet la solution de Scot, d'après ce que nous avons vu (§ V) de sa théorie sur les distinctions.

VIII.

« Concevoir les universaux, dit M. Pluzanski (p. 55), c'est connaître aussi bien les lois que les genres ; expliquer comment nous arrivons à cette conception des universaux, c'est donc donner une théorie de ce que nous appelons l'induction, en même temps que de ce que nous appelons la généralisation ». Ce rapprochement est bien dans l'esprit de la philosophie des scolastiques et ces observations sont pleines de justesse.

Mais si l'induction des logiciens modernes, qui conclut des faits particuliers à une loi constante de la nature, res-

semble à la généralisation qui conçoit l'universel à la vue du particulier, néanmoins elle s'en distingue profondément ; car cette induction mène à une affirmation universelle, pendant que la généralisation ne conduit qu'à une notion générale. Pour qu'une notion soit légitime, il suffit qu'elle ne renferme point d'éléments contradictoires ; il suffit donc que la matière en ait été fournie à l'entendement par un être existant, attendu que tout ce qui existe est possible, suivant l'adage : *ab actu ad posse valet consecutio*. Mais, pour qu'une proposition universelle soit vraie, il faut qu'elle se réalise non seulement dans un être existant, mais encore dans tous les êtres dont elle est affirmée.

La généralisation et l'induction des modernes donnent donc lieu à des questions différentes, bien que connexes. Qu'au sortir du XIIe siècle, dont presque toutes les forces s'étaient épuisées à disputer sur la nature des genres et des espèces, les scolastiques n'aient point distingué d'ordinaire ces deux questions, on le comprend ; car les conceptions générales n'ont de valeur pratique qu'autant qu'elles ont leur fondement dans la réalité et qu'elles peuvent, par conséquent, se transformer en lois et en principes. Mais pour apprécier leur doctrine, il importe de tenir compte de la différence des deux problèmes. Cela est même absolument nécessaire dans une étude comparée de la philosophie de S. Thomas et de celle de Duns Scot. En effet, si l'on peut reprocher à ce dernier d'être resté au dessous de l'Ange de l'École, en expliquant la formation de nos conceptions universelles, il est difficile de lui refuser le mérite d'avoir, le premier peut-être, bien mis en lumière, posé à part et résolu d'une façon remarquable le problème de la certitude des premiers principes et des lois expérimentales.

Ces différences des deux philosophies sont surtout sensibles, et nous voulons les étudier dans les questions qui répondent aux théories modernes de l'induction. Les philosophes de nos jours étudient, en psychologie, comment de l'observation des faits particuliers nous nous élevons à la conception des lois générales qui les régissent ; c'est ce problème

psychologique que S. Thomas nous paraît avoir résolu avec une supériorité de vues que Duns Scot n'a pas comprise. Les modernes examinent, en outre, en logique ou en métaphysique, quels sont les fondements sur lesquels nous nous appuyons pour affirmer qu'une loi est universelle, alors que nous n'avons pu en constater l'accomplissement que dans un petit nombre de cas ; c'est par la solution de cette question importante que le Docteur subtil nous semble avoir apporté un complément remarquable à la philosophie de ses devanciers. Nous allons montrer successivement l'exactitude de ces deux assertions.

Mais avant d'aborder le fond de la question, nous devons faire quelques remarques sur la terminologie des scolastiques, car ils n'entendaient pas comme nous les expressions « *vérités connues immédiatement ou médiatement* » et « *induction* », qu'on emploie constamment en traitant ces matières.

Les modernes distinguent, en effet, entre les principes qu'ils regardent comme connus immédiatement par la raison et les lois de la nature qu'ils rangent, avec les déductions, parmi les vérités connues médiatement. S. Thomas d'Aquin et Scot mettaient, au contraire, les vérités connues par induction au nombre des propositions connues immédiatement, et ils réservaient le nom de vérités connues médiatement à celles qui étaient la conclusion d'une déduction proprement dite. Il s'ensuit que les lois de la nature connues par induction, comme par exemple celle-ci : *telle plante a une vertu fébrifuge*, sont placées par les anciens scolastiques dans la même classe que les premiers principes de l'entendement. Ils rangent même les premiers principes, comme celui de contradiction, et les vérités évidentes par elles-mêmes, comme celle-ci : « *le tout est plus grand que sa partie* », parmi les vérités connues par induction.

Ils nomment, en effet, *induction*, en général, le procédé par lequel nous nous élevons de la vue du particulier, ou plutôt du singulier, à l'affirmation de l'universel ; or, selon leur doctrine, c'est par ce procédé et en partant des phénomènes sensibles et contingents que nous arrivons,

quoique par des moyens divers, à la connaissance des premiers principes aussi bien qu'à celle des lois de la nature.

Cette définition de l'induction ne s'applique pas seulement au raisonnement que nous désignons aujourd'hui sous le nom d'induction. Nous ne voyons même pas que les anciens scolastiques aient jamais employé ce mot dans le sens strict que nous lui donnons. Ils distinguaient, en effet, deux espèces d'induction : l'une qui est un raisonnement, mais différent de l'induction des modernes, l'autre qui lui ressemble davantage, mais qui n'est pas un raisonnement.

Il y a, dit Scot, deux sortes d'induction : l'une, dont parle Boèce, est un argument ; l'autre se trouve dans toutes les connaissances dont le point de départ est fourni par les sens ; c'est en conséquence d'une induction de cette seconde manière que nous connaissons les premiers principes, vu que nous en percevons les termes à l'aide des sens[27]. Or, poursuit-il, ni l'une ni l'autre ne donne la science ; car, 1° lorsqu'on argumente par l'énumération de termes singuliers, ce n'est pas le singulier, comme tel, qui produit la certitude de la conclusion ; et 2° pour que l'on puisse saisir un principe dans les termes fournis par les sens, il faut que les termes soient nettement définis et que l'entendement y perçoive l'évidence des principes.

L'induction comprise dans le premier sens est donc un argument fondé sur l'énumération de termes singuliers, dont la réunion forme un tout. De plus, comme Scot nous l'apprend encore, cet argument ne vaut qu'autant que les éléments particuliers qui composent le tout sont plus ou moins complètement énumérés. C'est ce qu'il enseigne dans sa huitième question sur le second livre des *Premiers analytiques*. Pour que la conclusion d'une induction soit certaine, il faut, dit-il, que l'énumération de toutes les parties soit complète, et qu'on se contente de conclure de l'ensemble

(27) « Inductio potest accipi dupliciter ; uno modo, prout est species argumentationis, secundum quod loquitur Boetius de inductione. Alio modo prout inductio dicitur omnis cognitio quæ oritur ex sensu, sicut principia cognoscimus quia terminos apprehendimus per sensum » (III, D. 24, q. 1, n° 19 et 3.).

des parties qui ont été énumérées[28]. Quand l'énumération n'est pas complète, la conclusion n'est pas certaine et elle ne produit qu'une opinion probable, une croyance ou une persuasion pratique : ce qui suffit du reste pour une bonne induction[29]. D'où il résulte que l'induction peut être un argument probable ou un argument certain.

Pour qu'elle soit un argument probable, il suffit qu'elle s'appuie sur quelques cas particuliers ; pour qu'elle entraîne une conclusion nécessaire, il faut qu'elle s'appuie sur l'énumération de toutes les parties du tout dont la conclusion est affirmée[30]. Cette induction n'est donc point l'argument que nous appelons aujourd'hui de ce nom, puisque l'argument que nous nommons ainsi conclut avec certitude du tout ce qui n'a été constaté que dans quelques unes des parties dont il se compose.

L'induction entendue au second sens que Scot nous a indiqué n'est pas un argument ; c'est une suggestion qui nous vient des objets particuliers et qui nous porte à considérer, à comprendre et à affirmer les premiers principes

(28) « *Utrum ad bonam inductionem oporteat inducere in omnibus singularibus* ? Ad quæstionem ponuntur conclusiones. Prima est quod inductio non valet ad concludendum de necessitate, nisi inducatur in omnibus singularibus. Probatur quia illa consequentia non est necessaria, et quia possibile est antecedens esse verum et consequens falsum, sed sic est in inductione, si non inducatur in omnibus singularibus. — Secunda conclusio, quod inductio non valet ad concludendum evidenter, supposito quod inducatur in omnibus singularibus, nisi coassumatur propositio universalis, mediante qua ex singularibus fit syllogismus. V. g., posito quod non essent nisi tres homines, scilicet Socrates et Plato et Cicero, tunc sequitur necessario : *Socrates currit, et Plato currit et Cicero currit ; igitur omnis homo currit ;* tamen non sequitur evidenter nisi addatur ista universalis : *Omnis homo est Socrates et Plato et Cicero ;* qua apposita, est consequentia evidens » (Q. 8 *in II Prior.*).

(29) « Tertia conclusio est quod ad habendum opinionem, fidem, vel persuasionem de conclusione universali, sufficit inducere in aliquibus singularibus, licet non inducatur in omnibus, et ideo multæ inductiones sunt bonæ, arguendo absolute, absque hoc quod in omnibus singularibus inducatur » (*Ibid*).

(30) « Ad habendum opinionem de conclusione sufficit inducere in aliquibus singularibus; sed ad inferendum de necessitate, oportet inducere in omnibus... *Inductio est progressio ab aliquibus singularibus, vel ab omnibus sufficienter enumeratis ad conclusionem universalem* » (*Ibid.* n. 8).

ou les lois universelles. Le Docteur subtil s'explique très nettement sur cette induction dans sa quatrième question sur le premier livre de la *Métaphysique*. Nous ne pouvons, dit-il, connaître, sans éléments sensibles, les termes des premiers principes ; aussi n'arrivons-nous jamais à formuler des affirmations universelles, sinon à l'aide d'une induction ; mais cette induction n'est pas un argument ; ou du moins, si c'est un argument, ce ne sont pas les sens qui manifestent la vérité des prémisses. C'est l'intelligence qui conçoit les termes, qui les réunit, qui donne son assentiment aux jugements ainsi formés ; c'est donc elle qui est induite à argumenter. L'objet sensible n'est que l'occasion de ces opérations. L'induction qu'il produit est plutôt une suggestion qu'une preuve ; car celui qui comprend le principe conclu y adhère plus fermement qu'aux faits particuliers qui ont été le point de départ de l'induction[31].

Les scolastiques ne donnaient donc pas au mot induction le sens précis que nous lui attribuons aujourd'hui. En cela ils se conformaient à la terminologie d'Aristote[32]. Cette expression revient, du reste, très rarement sous la plume de Scot, aussi bien que sous celle de S. Thomas d'Aquin. Nous verrons même que le Docteur subtil ne s'en sert point, lorsqu'il explique les fondements rationnels de l'argument auquel les modernes réservent le nom d'induction.

Nous devions donner ces explications préliminaires pour

(31) « Sensus est necessarius propter notitiam terminorum : unde universalia non cognoscuntur sine inductione, id est, sine cognitione alicujus singularis quod non cognoscitur sine sensu in sensibilibus ; ergo in illis, si deest sensus, deest scientia. Non oportet autem accipere inductionem ibi pro specie argumenti ; saltem si sit argumentum, veritas prœmissæ non cognoscitur a sensu : intellectus autem accipit idem et facit compositionem et adhœret et inde arguit inductive... Ista cognitio (sensitiva) est occasio cognitionis principii, non causa ; unde inductio est hic non simpliciter... Nec forte probatio dicitur, sed manuductio, quia quandocumque iste intelligit principium, magis adhœret illi quam singulari inducenti » (*Quæst. in I Metaph.*, q. 4, n. 16).

(32) Nous verrons plus loin pourquoi divers auteurs ont été amenés à donner aux textes d'Aristote et des scolastiques un autre sens que celui dans lequel nous les avons interprétés.

prévenir les obstacles qui, sans cela, nous auraient arrêtés à chaque pas dans notre marche.

La route est déblayée : rien ne nous empêche plus d'aborder les questions que nous avons à étudier dans S. Thomas d'Aquin et dans le Docteur subtil.

Nous nous occuperons d'abord de leur théorie sur les éléments qui concourent à nous faire concevoir et affirmer les lois générales du monde et les premiers principes. Cette question a plusieurs faces, qui ont été étudiées par les deux grands docteurs. Nous nous bornerons à examiner ce qu'ils ont dit de la part qu'il faut accorder dans ce phénomène psychique aux sens et à l'observation des faits contingents. Le problème ainsi restreint n'avait pas assurément, dans leur pensée, l'importance que nous lui attribuons aujourd'hui ; mais c'est un de ceux où la supériorité de S. Thomas sur Duns Scot se montre le mieux, précisément parce que le Docteur angélique nous y donne la solution de difficultés qui n'étaient pas soulevées de son temps et qui nous préoccupent aujourd'hui. Il nous sera du reste utile d'avoir étudié les doctrines du XIIIe siècle sur ce point, pour comprendre l'originalité de la théorie que le Docteur subtil a formulée sur les fondements et la valeur de l'induction entendue au sens des modernes.

On sait que, d'après les scolastiques, l'entendement qui s'éveille ne forme aucun concept universel primitif dont la matière ne lui soit fournie par les sens dans un objet concret et singulier. Mais il ne faut pas se persuader que ces matériaux sont tous tirés immédiatement de nos perceptions. Nous avons dit au § VII que nos sens intérieurs élaborent, suivant les lois de l'association, les données que les sens externes reçoivent du monde extérieur ; or cette élaboration se produit dans nos facultés sensitives, comme dans un merveilleux atelier, plusieurs années avant que notre intelligence s'éveille entièrement et entre en plein exercice. Aussi, quand l'enfant forme ses premiers concepts, a-t-il sous sa main tout un trésor de données sensibles variées. Il possède non seulement des matériaux bruts qui viennent d'être tirés du monde extérieur,

mais encore des produits façonnés depuis longtemps.

Les commentaires du Docteur angélique sur le premier chapitre de la *Métaphysique* et sur le dernier chapitre des *Seconds analytiques* nous ont servi à déterminer quelle est sa doctrine au sujet de l'âme des bêtes et de nos connaissances sensitives ; il n'est point, non plus, de partie de ses œuvres où il exprime plus clairement sa pensée au sujet de l'élaboration que les données sensibles ont dû subir pour que l'intelligence en puisse abstraire ses concepts et qu'elle formule les premiers principes de la raison et les lois générales du monde.

L'entendement, selon S. Thomas, a pour objet l'universel ; mais serait-il à même de parvenir à des notions universelles et qui répondent à l'essence des choses, pourrait-il se former, par exemple, le concept d'homme ou d'animal, si la matière de ces concepts ne lui était fournie que dans des données sensibles brutes et primitives qui n'auraient pas été façonnées par les sens ?

Non, répond S. Thomas. En effet, si les sens ne lui présentaient que des données concrètes mélangées sans aucune préparation ; s'ils lui présentaient les éléments qui sont dans Callias et Socrate, sans marquer d'une empreinte spéciale ce qui leur est commun, il nous serait impossible d'en tirer le concept d'homme. Ces éléments sensibles ne deviendraient donc pas la matière d'un concept universel qui concorde avec ce qui existe dans la nature. Il faut, pour cela, qu'ils aient été groupés de façon à présenter à l'intelligence les caractères essentiels de chaque espèce et de chaque genre, c'est-à-dire la matière des notions vraiment universelles ; il faut, en d'autres termes, que les sens fassent ressortir ce qui est universel dans les éléments particuliers qu'ils présentent [33]. Le Docteur

(33) « Manifestum est quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam, non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo ; et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et inde est quod tali acceptione sensu prœexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. Et hoc idem manifestat

angélique entend-il dire seulement que, sans cette préparation par les sens, l'entendement rencontrerait de si grandes difficultés à se former des concepts nettement arrêtés, qu'elles seraient moralement insurmontables ? Il y aurait là une impuissance, non pas physique, mais morale[34], une impuissance de même nature que celle de l'adolescent à qui le bouillonnement de ses passions ôte le calme nécessaire pour connaître par lui-même les vérités morales. Cette préparation des données sensibles par les sens serait indispensable pour nos premières conceptions, comme les leçons des vieillards, suivant Aristote (VII *Physic.* lect. 6), et comme les enseignements de la Révélation, selon S. Thomas (I *Cont. Gent.* c. 4), sont indispensables au jeune homme pour arriver à la science certaine de toutes ses obligations.

C'est trop peu dire, répond le Docteur angélique ; car, n'admettre que cette impuissance morale, ce serait supposer, avec Platon, que les sens mettent obstacle à nos conceptions, qu'il suffit, par conséquent, de les dompter, pour que l'entendement prenne possession des premiers principes. Il est vrai, sans doute, que la raison ne peut apprécier la vérité au milieu de l'agitation des sens ; mais, si les sens troublent parfois la raison, ils sont aussi les pourvoyeurs des données sur lesquelles l'intelligence exerce son activité. Aussi, tant que ces données n'ont pas été fournies à l'entendement, est-il dans l'impuissance absolue de rien connaître.

Cette impuissance ne vient pas de l'entendement lui-même ; car il ne change point durant tout le temps que les

(Aristoteles) consequenter in processu qui est a speciebus ad genus ; et subdit quod iterum in his, scilicet in homine et equo, anima stat per considerationem, quousque perveniatur ad aliquid impartibile in eis quod est universale. Ut puta consideramus tale et tale animal, puta hominem et equum, quousque perveniatur ad commune animal quod est genus superius » (S. Thomas, *in II Poster. Analyt.* lect. 20).

(34) Personne, mieux que S. Thomas, n'a décrit les caractères de cette impuissance morale (I *Cont. Gentes*, c. 4; — *Sum. th.* II-II, q. II. a. 4). Le Concile du Vatican s'est servi de ses formules pour montrer le rôle de la Révélation par rapport à la manifestation des vérités de la religion naturelle. (Const. *de fide*, c. 2) : « Huic divinæ revelationi tribuendum est, u ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt... *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.* »

sens élaborent leurs données, et il est toujours prêt à se mettre en acte ; elle vient de l'absence d'une matière convenablement disposée pour que l'intelligence en puisse abstraire des concepts. C'est pourquoi, les facultés intellectuelles que l'enfant possède dès avant sa naissance, ne peuvent s'exercer librement qu'après plusieurs années d'une vie dont les fonctions paraissent toutes sensitives. Mais aussitôt que les données des sens sont suffisamment préparées, l'entendement en tire ses concepts, comme un miroir reflète l'image d'un corps dès que ce corps est placé devant lui[35]. C'est ce que le Docteur angélique enseigne, dans ses Commentaires sur le VIIe livre de la *Physique*. Il est à remarquer qu'en ce passage, S. Thomas n'expose pas le sens du texte d'Aristote, mais qu'il le corrige et le complète. Aristote ne donne, en effet, en cet endroit, d'autre raison de la lenteur avec laquelle nos concepts se forment et se développent, que le mouvement des passions qui agitent notre âme. Nous venons de voir pourquoi cette raison paraît insuffisante à l'Ange de l'École. Le saint docteur renvoie, du reste, le lecteur qui désirerait connaître toute la pensée du philosophe, aux chapitres des *Seconds analytiques* et de la *Métaphysique* que nous avons indiqués. Ce sont donc bien les commentaires de S. Thomas d'Aquin sur ces chapitres, qui nous révéleront le mieux sa doctrine. Cette doctrine a besoin d'être examinée plus à fond ; car elle soulève bien des problèmes.

Comment, d'abord, les sens arrivent-ils à donner aux images concrètes qu'ils forment cette préparation qui met en relief ce qu'elles renferment de commun ? C'est le résultat, selon S. Thomas, de l'association des éléments sensibles que nous avons étudiée plus haut (§ VII) dans l'animal. Les éléments particuliers des sensations complexes sont soumis à une dissociation et à une association en vertu de laquelle ils se groupent dans la mémoire, comme des soldats en déroute qui reprennent cœur dans leur fuite et

(35) « Intellectus possibilis secundum se consideratus semper est ultima dispositione ad recipiendam speciem intelligibilem. Si ergo non sit impedimentum, statim ad præsentiam objectorum per experimentum acceptorum advenit ei species intelligibilis, sicut speculo forma specularis ad præsentiam corporis » (VII *Physic.*, lect. 6).

reviennent se ranger en bataille. Ces soldats se placent tous à la suite du premier qui a fait face à l'ennemi, et forment un bataillon que rien ne peut rompre et qui se fortifie sans cesse par l'arrivée de nouveaux combattants. C'est ainsi que les données de nos sens se décomposent et se combinent à nouveau dans notre mémoire, sous l'action mécanique des lois qui la régissent ; c'est ainsi que se constituent les habitudes mentales, suivant lesquelles les animaux se dirigent par une sorte d'expérience ; c'est ainsi qu'est façonnée et manufacturée la matière dont notre entendement extrait ses concepts avec les principes de toutes les sciences et de tous les arts[36].

Seulement, ce qui, chez les animaux, n'est qu'un résultat mécanique, produit par la constance des phénomènes extérieurs et par les lois de la dissociation et de l'association des souvenirs, devient chez l'homme une expérience proprement dite, grâce à l'action de nos raisonnements. C'est ce que nous allons essayer d'expliquer.

S. Thomas distingue en nous une faculté qu'il appelle *raison particulière* ou *cogitative*. Elle n'est autre, dit-il, que la puissance *estimative* des animaux ; mais elle s'exerce par une espèce de raisonnement, à cause de l'influence que l'entendement a sur elle (*Sum. th.*, I, q. LXXVIII, in corp. et ad 5.) Nous avouons que ni la lecture des manuels de philosophie, ni même celle de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils* ne nous avaient fait comprendre ce que pouvait être cette raison qui ne s'appuyait point sur des principes. Comment, nous disions-nous, peut-on raisonner, sans partir d'une prémisse universelle ? Ces raisonnements seraient-ils les opérations que Stuart Mill appelle des *inférences* ? Suivant le psychologue anglais, en effet,

(36) « Habitus principiorum sunt in nobis a sensu præexistente. Et ponit (Aristoteles) exemplum in pugnis quæ fiunt per reversionem exercitus devicti et fugati. Cum enim unus eorum perfecerit statum, id est immobiliter cœperit stare et non fugere, alter stat adjungendo se ei, et postea alter, quousque tot congregentur, quod faciunt principium pugnæ ; sic etiam de sensu et memoriâ unius particularis et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiæ » (S. Thomas, *in II Poster. An.*, lect. 20).

aller du connu à l'inconnu, c'est raisonner ; et, comme tout raisonnement nous fait inférer l'inconnu du connu, tout raisonnement est une inférence. Il est vrai, poursuit-il, qu'on se contente d'ordinaire de distinguer les raisonnements en deux classes : les *syllogismes*, ou inférences qui vont du général au particulier, et les *inductions*, ou inférences qui vont du particulier au général. Mais à ces deux classes, Stuart Mill en ajoute une troisième, qu'il appelle de simples *inférences*, et dans laquelle il place les raisonnements qui concluraient du particulier au particulier. Ce seraient de simples inférences qui, d'après lui, nous auraient fourni toutes nos connaissances, pendant notre enfance. « Dès les premières lueurs de notre intelligence, dit M. Liard (*Les logiciens anglais contemporains*, 2e édit. p. 15) qui résume Stuart Mill, nous tirons des conclusions, et nos années se passent avant que nous apprenions l'usage des termes généraux. L'enfant qui s'est brûlé le doigt se garde désormais de l'approcher du feu ; il a raisonné et conclu, sans s'être pour cela servi d'un principe général. Il se souvient qu'il a été brûlé, et sans autre garantie que ce souvenir, il croit que, s'il approche encore son doigt du feu, il se brûlera de nouveau ; l'image du feu et le souvenir de la sensation douloureuse précédemment éprouvée sont associés en son esprit, et la présence de l'une suffit à provoquer l'apparition de l'autre. La même inférence se répète chaque fois que se présente un nouveau cas semblable ; mais chaque fois elle ne dépasse pas le cas présent ; il n'y a pas là de généralisation ; un fait particulier est inféré d'un fait particulier ». Est-ce de ces inférences, nous demandions-nous, que S. Thomas et les scolastiques font des raisonnements particuliers ? — Non ; car l'opération décrite par Stuart Mill est purement sensitive, elle se produit chez les animaux sans raison (Voir § VIII). Du reste, l'Ange de l'Ecole réserve le nom de raisonnement aux actes de l'esprit qui tirent une conclusion de prémisses dans lesquelles elle est renfermée.

Les commentaires du Docteur angélique sur le premier chapitre de la *Métaphysique* et sur le dernier chapitre des

Seconds analytiques nous ont montré que nous ne nous trompions pas. Ils nous ont, en même temps, fait connaître nettement la nature de ces raisonnements particuliers qu'il attribue à notre *cogitative*, ou faculté de penser[37].

Pour comprendre sa doctrine, souvenons-nous que les principes proprement dits de l'entendement sont vrais pour tous les cas et compris comme tels, qu'ils sont conçus, par conséquent, comme *absolument universels*. Mais l'expérience ne nous manifeste-t-elle pas des phénomènes que nous avons vus se produire constamment, sans que nous soyons fondés à affirmer que cette constance est la conséquence d'une loi universelle. Un nègre de l'Afrique qui n'a jamais vu de glace, ne pense pas même que l'eau puisse exister autrement que liquide. Il n'a pourtant point le droit d'affirmer que l'eau est toujours liquide. Mais il agit néanmoins comme s'il en était ainsi. Notre expérience nous fait arriver à une foule de règles empiriques semblables. A défaut de connaissances mieux établies, nous nous servons de ces résultats de nos observations pour régler nos jugements et notre conduite. Nous tirons donc sans cesse de ces résultats de notre expérience des conséquences qui les confirment très souvent, parce qu'elles se trouvent d'accord avec les faits. Les raisonnements appuyés sur ces règles provisoires et empiriques sont semblables, dans leur forme, à ceux qui s'appuyent sur des principes absolus ; ils vont, comme ces derniers, du général au particulier, ce sont de vrais raisonnements ; or ce sont précisément ces raisonnements basés sur des règles empiriques, dont S. Thomas fait l'objet de la raison particulière ou *cogitative*. S'il distingue cette raison particulière de la raison universelle, c'est que la raison universelle tire les siennes, non de règles *probables* et plus

(37) Il y dit que c'est à cause de la *cogitative* que les données empiriques dont nous allons parler diffèrent chez l'homme et chez les animaux. « Experimentum est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Hujusmodi autem collatio est homini propria et pertinet ad vim cogitativam quæ ratio particularis dicitur : quæ est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium » (*ina* I *Metaph.* lect. 1). Le lecteur remarquera que S. Thomas ne dit pas qu'elle va du singulier au singulier, mais qu'elle porte sur *plusieurs* singuliers.

ou moins *générales*, mais de lois *certaines* et *universelles*.

La raison particulière ou cogitative ne fait donc pas des inférences semblables à celles dont parle Stuart Mill ; car, à moins de partir d'un principe supérieur, comme le principe de causalité, on ne peut déduire aucune conséquence d'une affirmation singulière comme est celle-ci : tel feu brûle. On peut, au contraire, déduire des conséquences probables de cette affirmation particulière : la plus grande partie des feux (comme le montrent tous ceux que j'ai vus) brûlent. Ces raisonnements dépourvus de fondements certains sont l'objet de la raison particulière[38] ou cogitative ; tandis que la raison universelle part de principes dont l'universalité et la constance sont certaines, comme est celui-ci : tout feu brûle.

Or, que notre cogitative s'exerce avant que nous soyons en possession de principes universels précis et solidement fondés, c'est ce qu'il est facile d'établir.

En effet, avant que nous soyons capables de concevoir et de comprendre la vérité de pareils principes, nous trouvons, dans les éléments que nos sens nous présentent, la matière d'une foule de généralisations provisoires qui ont les caractères que nous venons de décrire. Notre entendement fait ces généralisations, et les conclusions qu'il en tire corrigent ou confirment les associations mécaniques de nos sens, et augmentent à nos yeux leur valeur. C'est ainsi que l'entendement influe, chez l'homme, sur l'exercice de l'*estimative*, qui n'est dans les animaux qu'une puissance aveugle ; c'est ainsi qu'il en développe l'étendue, et lui donne de la souplesse par des raisonnements et des pensées véritables, qui l'ont fait désigner, à juste titre, sous le nom spécial de *raison particulière* ou *cogitative*. Ce développement, qui nous

(38) Le lecteur n'ignore pas que le *particulier* diffère du *singulier*. S. Thomas ni Scot ne confondent jamais ces deux termes. Ils disent que les sens ont pour objet ce qui est *singulier*, et non ce qui est *particulier*. Il est fâcheux que, dans le langage courant, on appelle *particulier* ce que les philosophes nomment *singulier*. Selon les scolastiques, la *raison particulière* part de propositions *particulières*, comme est celle-ci : *La plupart des hommes sont mortels* ; et la *raison universelle* tire ses conclusions de propositions universelles, comme est celle-ci : *Tous les hommes sont mortels*.

élève bien au-dessus des animaux, avant que nous atteignions l'âge de raison, commence dès nos premiers pas dans la vie, et suit une marche constamment accélérée. Nous apprenons peu à peu à raisonner, comme nous apprenons à reconnaître les objets par la vue et par le toucher. Bientôt nous sommes capables de comprendre le langage de ceux qui nous entourent et de nous en servir pour exprimer des pensées. Dès lors, il est facile de voir que notre âme est en possession d'une foule de notions générales, qui sont comme une aurore formée des premières lueurs de notre intelligence. Quand cette intelligence a paru dans tout son éclat, les règles empiriques, qui ont été d'abord les seuls appuis de nos raisonnements et les seules bases de notre conduite, continuent à nous guider, sur un grand nombre de points, jusqu'à la fin de notre carrière. Elles sont notre unique ressource, dans les matières où il nous est impossible de remonter jusqu'aux premiers principes. De là une profonde différence entre l'homme qui a acquis de l'expérience ou qui sait un métier, et celui qui possède les principes d'un art. S. Thomas les compare l'un avec l'autre, au commencement du premier livre de la *Métaphysique*.

Il signale entre eux de nombreuses dissemblances. Notons-en deux seulement. Une première, c'est que l'expérience nous apprend l'existence des faits que nous observons, tandis que l'intelligence des principes est seule capable de nous montrer la raison de ces faits. Aussi les ouvriers qui se servent machinalement de procédés empiriques, dont ils ne voient pas la raison, ressemblent-ils, à son avis, aux êtres inanimés qui obéissent, sans les comprendre, aux lois du monde ; seulement, ce que les êtres inanimés font en vertu de leur nature, ces ouvriers le font par une habitude qui ne leur est pas imposée par leur nature et qui suppose la puissance d'apprendre[39]. Une seconde différence, c'est que

(39) « Experti sciunt quia, sed nesciunt propter quid... Sciunt quia, sed causas non cognoscunt, sicut etiam ignis exurit absque aliqua cognitione. Est igitur quantum ad hoc similitudo inter inanimata et manu artifices... Sed in hoc est differentia quia inanimata faciunt unumquodque suorum operum per naturam, sed manu artifices per consuetudinem :

celui qui sait les principes peut enseigner et démontrer la science par les principes, tandis que l'homme qui n'a que l'expérience ne le peut faire ; si ce dernier transmet aux autres les données de son expérience, il ne peut les leur communiquer sous la forme de déductions scientifiques, mais seulement sous la forme d'opinions dont on est persuadé et de croyances auxquelles on adhère[40].

Une théorie de l'éducation et de l'enseignement nous éloignerait trop de notre sujet en ce moment ; mais nous devons dire quelques mots de la manière dont nos semblables nous transmettent les données de leur expérience, sous peine de laisser sans solution plusieurs difficultés qu'on pourrait faire à cette doctrine de S. Thomas d'Aquin, sur la voie par laquelle nous arrivons à la connaissance des premiers principes.

Nous venons de voir que les hommes qui possèdent une simple expérience ne peuvent expliquer la science qu'ils ignorent ; ajoutons que celui même qui est en possession de la science ne saurait la communiquer qu'à ceux qui sont en état de la recevoir. Aussi ne peut-il la transmettre aux enfants et aux ignorants qui sont incapables de saisir les principes. Il leur révélera des règles empiriques, ou, s'il leur affirme que les lois ont un caractère universel, il essayera en vain de le leur démontrer ; par conséquent, les enfants n'adhèreront à tout ce dont on les instruira que par une croyance provisoire, semblable à une connaissance empirique.

Or, une difficulté se présente sans doute à l'esprit de quelques lecteurs ; c'est que l'éducation qui met ainsi les enfants, ou ceux qui apprennent un état, en possession des données de l'expérience du maître qui les instruit, servira bien plus que leurs observations personnelles à leur appren-

quœ, licet vim naturæ habeat inquantum ad unum inclinat determinate, tamen a natura differt in hoc quod est circa ea quœ sunt ad utrumlibet secundum humanam cognitionem. Naturalia enim non consuescimus, nec etiam cognitione carentium est consuescere » (S. Thomas, I. *Metaph.* lect. 1).

(40) « Signum scientis est posse docere... Experti autem non possunt ad scientiam perducere, cum causam ignorent. Et si ea quœ experimento cognoscunt aliis tradant, non recipientur per modum scientiœ, sed per modum opinionis vel credulitatis (*Ibid.*).

dre ces règles empiriques qui nous occupent. Il semble, en outre, que c'est l'étude de notre langue maternelle qui a formé en nous ces habitudes mentales et ce groupement des données sensibles, que nous attribuions à la dissociation et à l'association des éléments puisés dans le monde extérieur ; car chaque peuple conçoit les choses et divise les êtres en genres et en espèces, suivant la langue qu'il parle.

Comment résoudre ce problème ?

Reconnaissons d'abord que l'éducation et le seul fait d'apprendre une langue développent, en effet, les facultés de l'enfant, plus que les leçons de choses et qu'aucun autre moyen. Remarquons aussi que, tant qu'il ne saisit pas la raison des principes universels qui lui sont manifestés, il ne parvient, comme nous venons de le voir, qu'à des connaissances empiriques qui équivalent aux données de l'expérience. Cela posé, voyons comment l'influence du milieu social contribue à le faire arriver à ces connaissances.

Nous ne trouvons pas cette question traitée dans S. Thomas ; mais[41] il est clair que, dans son système, il faut la résoudre d'après les principes qu'il pose au sujet de l'enseignement de la science. Car, comme nous l'avons dit, les données de l'expérience se communiquent comme celles de la science, avec cette seule différence, que la science se démontre par les principes, tandis que les données de l'expérience s'affirment et ne se démontrent pas, ou que, si elles se démontrent, c'est par des règles empiriques, telles que la *cogitative* en formule. Or, abstraction faite de ce point, comment s'enseigne la science ? Le maître exprime, par des signes, les principes et les conclusions qui s'en déduisent ; mais, à la suggestion de ces signes, il faut que l'élève conçoive ces principes et ces conclusions de la même manière que son maître les conçoit, et qu'il saisisse, comme son maître, le rapport des conclusions aux principes. (Cfr. S. Thomas, Qq. disp. *de veritate*, q. XI *de magistro*, in

(41) Scot traite une question semblable (*Quæst. in I Metaph.*, q. 4, nº 22). « Quomodo docens causat speciem, in intellectu discipuli, alicujus sensibilis quod nunquam discipulus sensit ? Hic species est necessaria non tantum ad scientiam sed etiam ad credendum magistro ».

corp. et ad 2 et 3). Voilà donc comment l'enfant qu'on instruit ou qui apprend à parler se met, lui aussi, en possession des données de l'expérience de ses semblables.

Supposons qu'il apprend à parler. A l'audition des mots, il faut qu'il reconnaisse les objets signifiés ; bien plus, il faut qu'il les reconnaisse sous l'aspect qu'on lui manifeste ; car, apprendre la signification des mots, c'est se représenter ce qu'ils désignent (S. Thomas, *in I Perihermenias*, lect. 2). Est-ce que ce ne sont pas les mêmes éléments sensibles qui font d'un cheval un être vivant, un quadrupède, un animal pommelé, un coursier rapide ? Comment donc l'enfant comprendra-t-il ces termes, qu'il entendra tous appliquer à ce cheval ? Il faudra évidemment qu'il reconnaisse, non seulement les éléments qui distinguent le cheval de tout autre animal, mais encore ceux qui font qu'il est vivant, qu'il est quadrupède, qu'il a une robe pommelée, qu'il court rapidement. Il est donc indispensable qu'il forme en lui-même des images de ce cheval, dans lesquelles les caractères mis en relief et marqués seront ceux que les mots signifient. La plupart du temps, il n'y pourra arriver qu'autant qu'on lui aura nommé d'autres êtres différents, auxquels les mêmes termes s'appliquent, et que le même mot répété lui aura fait considérer ce qu'il y a de commun dans les objets qu'il désigne. Ainsi, à la suggestion des mots, nous nous sommes créé, dans notre enfance, des habitudes semblables à celles que nous nous serions façonnées bien plus lentement par la seule observation des choses. C'est de la même manière que nous nous assimilons les données de l'expérience d'autrui, en croyant ce qu'on nous affirme.

Voilà comment l'enfant peut se persuader que les chevaux forment une espèce d'animaux, alors même qu'il n'en a vu qu'un seul. Aidé de l'expérience d'autrui et des éléments du langage dont les formules résument l'expérience d'une multitude d'hommes et de générations, grâce à sa confiance en ceux qui l'entourent, il arrive donc en quelques années à façonner en lui-même un plus grand nombre de ces images sensibles manufacturées qui mettent en relief les caractères de chaque espèce et de chaque genre ; il parvient,

dis-je, à s'en façonner un plus grand nombre qu'il n'aurait pu en produire en plusieurs siècles, par ses seules ressources. Ce développement merveilleux, dont les animaux sont incapables, se fait en lui par l'influence de la *cogitative* ; car il ne pourrait comprendre les mots, ni saisir les instructions qui lui sont données, s'il ne concevait déjà dans son entendement les affirmations dont il ne saisit pas encore la vérité, mais qu'il admet néanmoins avec confiance, comme il admet ce que son expérience lui a toujours montré.

Les règles posées par S. Thomas s'appliquent donc à l'homme qui se développe sous l'influence d'un milieu social aussi bien qu'à celui qui se développerait par ses seules ressources. Nous pouvons par conséquent continuer l'exposé de sa théorie, en faisant abstraction de l'éducation qui nous est donnée par ceux qui vivent avec nous.

Or, selon S. Thomas, ce sont ces données empiriques qui, en se perfectionnant de plus en plus, nous mènent jusqu'à la connaissance des principes universels. C'est donc comme en tâtonnant, et à la suite d'essais de plus en plus heureux, que notre entendement parvient enfin à la pleine possession de lui-même, par l'intelligence des premiers principes dont il comprend la raison et la vérité.

Pour formuler les règles empiriques, nous avions généralisé provisoirement des associations données, que notre mémoire nous montrait se réitérant sans cesse au milieu du cortège varié d'une foule de circonstances diverses ; pour formuler les principes universels, nous affirmons comme devant se produire toujours et partout, des associations dont une expérience constante nous suggère la nécessité.

Écoutons l'Ange de l'École lui-même : « Lorsque quelqu'un se rappelle que telle plante a souvent guéri de la fièvre, il connaît par expérience que cette plante est fébrifuge. Mais notre raison ne s'arrête point à une connaissance empirique d'une étendue limitée ; après l'observation de nombreux cas particuliers où cette connaissance s'est confirmée, nous prenons le fait qui s'y est toujours réitéré ; nous l'observons en le distinguant des circonstances diverses où il s'est reproduit ; enfin nous érigeons ce fait en principe.

Supposons, par exemple, un médecin qui a observé longtemps la vertu fébrifuge d'une plante sur Socrate, sur Platon et sur bien d'autres. Que ses observations l'amènent à voir que cette espèce de plante possède essentiellement une vertu fébrifuge, il admettra aussitôt cette loi parmi les principes de la médecine. Voilà ce qu'Aristote entend lorsqu'il dit : de même que nos connaissances empiriques se forment de nos souvenirs, ainsi les principes des sciences et des arts se forment de données empiriques et du jugement universel par lequel, expérience faite, nous affirmons de tous les cas ce que nous avons expérimenté et observé dans un certain nombre. C'est de cette manière que nous arrivons à tous les principes des sciences et des arts[42].

Le saint docteur revient encore, un peu plus loin, sur sa pensée, pour mieux expliquer comment un jugement universel peut sortir de l'observation empirique de cas particuliers. Ce qu'il fait ressortir, c'est qu'il faut, pour cela, que les faits qui tombent sous l'expérience aient un point spécial de commun. Ce point unique ainsi observé devient l'ojet de l'affirmation universelle, qu'il appartienne ou non à l'essence même des objets observés. Comme, en considérant

(42) « Ostendit (Aristoteles) quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum et concludit ex præmissis quod ex sensu fit memoria... Et memoria autem multoties facta circa eamdem rem in diversis tamen singularibus fit experimentum... Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum talis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. — Ratio autem non sistit in experimento particularium ; sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune quod firmatur in anima et considerat illud absque consideratione alicujus singularium, et hoc accipit ut principium artis et scientiæ. Puta diu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem et Platonem et multos alios singulares homines : cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbæ sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quædam regula artis medicinæ. Hoc est ergo quod dicit : quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius ex universali quiescente in anima, quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam... ; ex hoc igitur experimento et de tali universali per experimentum accepto est in anima id quod est principium artis et scientiæ.... Et iste modus qui dictus est competit in principiis omnium scientiarum et artium » (S. Thomas, *in II Poster. Analyt.*, lect. 20).

plusieurs hommes, nous trouvons en eux tous de la ressemblance dans la blancheur, nous affirmons qu'ils sont tous blancs, ce qui est un accident chez l'homme. Si nous observons qu'ils ont tous ce caractère spécial, d'être doués de raison, nous affirmons qu'ils sont tous raisonnables, ce qui est leur différence spécifique[43].

Mais comment ce caractère spécial et unique s'offre-t-il à l'observation de l'entendement dont l'objet est universel ? C'est une difficulté dont la solution s'imposait au Docteur angélique qui n'admet pas, comme Scot, que l'intellect saisit immédiatement le singulier. Voici comme il y répond. Il ne suffit pas que ce caractère spécial soit une donnée présente à notre imagination ou à notre mémoire ; il faut encore qu'il s'impose à notre attention et que, par conséquent, il soit mis en relief au milieu des autres éléments présents à notre conscience. Les sens, par suite des lois mécaniques de l'association et des lois plus souples des observations empiriques, saisissent donc d'une manière spéciale, dans le singulier qui est leur objet propre, ce qui est commun et universel. Ils connaissent Callias non seulement en tant qu'il est Callias, mais encore en tant qu'il est tel homme ; ils connaissent de même Socrate en tant qu'il est tel homme, et c'est parce que les sens présentent ainsi à notre attention avec une marque spéciale les caractères singuliers communs à une espèce ou à un genre d'êtres, que notre intelligence est capable de les saisir pour en faire l'objet de ses affirmations sur les propriétés universelles de telle espèce et de tel genre[44].

(43) « Quomodo experimento singularium fiat universale in anima iterum oportet dicere ut planius manifestetur. Si enim accipiantur multa singularia, quæ sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularium, sive non. Quia enim invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale, quod est accidens. Et similiter, quia invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad rationabilitatem, hoc unum in quo non differunt, scilicet rationale, accipimus quasi universale, quod est differentia » (*Ibid.*).

(44) « Qualiter hoc unum accipi possit manifestat (Aristoteles) consequenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se,

Il semble étrange, à première vue, que S. Thomas donne une pareille influence aux sens dans la formation de tous nos concepts universels, même de ceux qui, comme le concept d'être raisonnable, qu'il cite en exemple, ont pour objet des éléments étrangers et inaccessibles aux sens ; mais son texte est formel et le Docteur angélique n'écrit rien à la légère. Étudions le problème de plus près et nous nous convaincrons que ses assertions ont été pesées, qu'elles rentrent parfaitement dans sa doctrine et qu'elles ouvrent même un jour nouveau sur un phénomène des plus importants.

S. Thomas enseigne, en effet, que tous nos concepts sans exception sont accompagnés d'une image sensible appelée *fantôme* (*phantasma*), formée par l'imagination ; or l'imagination est, selon lui, une faculté sensitive. D'autre part, ces images sensibles ont chacune leur cachet qui répond à l'idée qu'elles éveillent ou qu'elles accompagnent. C'est donc cette marque, dont la nature nous échappe, mais dont la réalité ne paraît pas contestable, qui nous fait envisager les choses d'une manière spéciale suivant que les mots nous le suggèrent et que nos observations passées nous y ont habitués. Cette marque de l'image sensible y met en relief ce qui doit faire l'objet du concept universel de l'entendement, ou ce qui est analogue à cet objet, quand ce concept porte sur des êtres immatériels.

S'il en est ainsi, dira-t-on, ces images doivent être soumises aux lois de l'association que nous avons étudiées en parlant de nos facultés sensitives. Cela est vrai, répondrons-nous. N'est-ce pas précisément ce qu'ont établi les philosophes modernes, en observant le phénomène intéressant qu'ils ont désigné sous le nom d'association des idées ? Si les idées

sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo ; et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et inde est quod tali acceptione sensu præexistente anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis.» (S. Thomas, *II Poster. Anal.* lect. 20).

s'appellent l'une l'autre et se combinent non seulement en raison de leur liaison logique, mais encore suivant les lois mécaniques de l'association, si l'on a pu appliquer ces lois à la combinaison de nos idées, aussi bien qu'à l'union des images qui se forment dans le cerveau des animaux, c'est que tous nos concepts sont doublés d'une image concrète, et que cette image, appelée *fantôme* par les scolastiques, est soumise aux lois de l'association.

En disant que tous nos concepts ont besoin, pour se former, d'une image sensible et concrète, dans laquelle se détache la matière du concept universel que cette image suggère ou qu'elle accompagne, ou ce qui ressemble à cette matière, S. Thomas a donc exprimé une règle aussi juste que profonde.

Si le prince des scolastiques a attribué, dans la formation de nos premiers principes, une si large part aux éléments élaborés et manufacturés par nos facultés sensitives, néanmoins il rejette tout sensualisme. Il comble même, sur ce point, une lacune des textes d'Aristote, tout en paraissant les interpréter.

Après les développements qui précèdent, on pourrait se persuader, dit-il, que les sens ou la mémoire des faits particuliers suffisent à produire l'intelligence des principes. C'est ce qu'ont affirmé des anciens qui ne distinguaient pas entre les sens et l'entendement. Aussi, en vue de prévenir cette erreur, le Philosophe fait-il entendre qu'avec les sens sa théorie suppose une âme qui puisse recevoir cette intelligence des principes, c'est-à-dire qui soit capable de jugements universels. C'est l'œuvre de l'intellect passif, après que l'entendement actif a rendu ces principes intelligibles, en abstrayant l'universel des éléments particuliers présentés par les sens[45].

(45) « Posset autem aliquis credere quod solus sensus vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui non discernentes inter sensum et intellectum : et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod cum sensu oportet præsupponere talem naturam animæ quæ possit pati hoc, id est sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem ; et iterum quod possit agere hoc per intellectum agen-

Le rôle des données sensibles consiste donc uniquement ici à suggérer ces principes à l'entendement, en lui fournissant une matière dans lesquelles il les perçoive, et une marque ou un signe qui appelle sur eux son attention. C'est ce que S. Thomas exprime en d'autres termes, lorsqu'il affirme que les sens nous font connaître ces principes par induction[46] ; car il est évident, après ce que nous venons de voir, qu'il ne s'agit pas de l'induction qui est un argument, mais que ce mot doit être entendu ici dans le second sens que nous avons indiqué plus haut.

C'est ainsi que la doctrine de S. Thomas se distingue profondément de la théorie sensualiste de l'origine des idées, connue aujourd'hui sous le nom de théorie de l'association. Tout ce que les associationistes ont observé dans l'ordre expérimental est admis par S. Thomas et entre dans les cadres qu'il a tracés ; seulement, avec l'association des images qui se développent sous l'influence de notre raison particulière, pour aboutir à la formation en nous des principes universels et absolus, le Docteur angélique admet l'action de l'entendement. C'est l'entendement qui est éveillé par ces données et exerce son activité sur elles ; c'est lui qui seul est capable d'en comprendre la vérité et de se rendre compte de l'évidence des principes connus par eux-mêmes, c'est-à-dire, selon la terminologie des scolastiques que nous avons expliquée plus haut, de tous ceux dont la certitude rationnelle est établie autrement que par une déduction.

Nous avons exposé cette théorie suivant la philosophie de S. Thomas d'Aquin ; les textes de Duns Scot nous l'auraient aussi fournie en grande partie, car il explique comme son illustre devancier la formation des habitudes sensitives et des habitudes empiriques qu'il attribue aussi à la cogitative (*Quæst. in Metaph.* q. 4, n° 2). Il est pourtant un point

tem, qui facit intelligibilia in actu per abstrationem universalium a singularibus. » (*Ibid.*)

(46) « Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, inquantum considerantur omnia singularia. » (*Ibid.*)

important qui lie ensemble ces diverses théories et sur lequel le Docteur subtil s'éloigne de l'interprétation du Docteur angélique. Nous voulons parler de la part que les données de l'expérience ont dans la préparation de notre adhésion aux principes. Scot distingue entre cette préparation en tant qu'elle porte sur les termes dont les principes affirment la convenance, et en tant qu'elle porte sur la nécessité de leur union. Il estime qu'une connaissance sensible doit nécessairement précéder la conception des termes ; mais il ne semble voir aucune utilité à ce que cette connaissance ait été réitérée et élaborée de la manière que nous avons expliqué[47]. Quant au lien logique des termes, une observation répétée nous aide seulement, selon lui, à le saisir plus rapidement, et si nous formulons un jugement avec assurance, c'est à cause de l'évidence du principe dont nous avons l'intelligence, plutôt qu'à cause du témoignage de nos sens qui pourrait nous tromper. Parfois néanmoins des expériences répétées nous aident encore d'une autre manière à formuler une loi ; car la constance des faits attire notre attention sur eux et nous porte à en chercher la cause (*Ibid.*).

Pour le texte des *Seconds Analytiques* duquel S. Thomas a fait sortir sa théorie, voici comment Scot l'interprète : les sens, dit-il en des termes assez obscurs[48], s'étant exercés

(47) « Patet qualiter cognitio experimentalis valet ad cognoscendum illud quod est principium artis et scientiæ, de quo habetur *secundo Posteriorum*, quia et propter cognitionem simplicium quæ cognitione sensitiva apprehenduntur et propter cognitionem veritatis in compositione. Quoad primum non est cognitio experimentalis, sive frequens acceptio sensibilium necessaria ; sed aliqua apprehensio sensibilis est ita necessaria quod sine illa impossibile est vel simplex, quod est terminus principii, vel compositionem ipsam ab intellectu concipi. » (Scot, *Quæst. in I. Metaph.* q. 4, n° 15)

(48) « Pro tanto potest salvari illud *II Poster.* supra allegatum : « *Sensus est universalis, sentire vero singularis* », quia quilibet unus actus sentiendi est circa unum singulare tantum, multi autem actus circa multa et omnes illi actus sunt ab eadem potentia..... Via vitans unitatem universalis esse proprium objectum sensus ponit sibi correspondere unitatem realem fundamentalem unitatis generis inquantum est objectum, non tamen quod illam unitatem ponat objectum » (Scot. *Quæst. in I Metaph.* q. 6, n° 10 et 11). — Duns Scot ne touche pas à cette question dans son commentaire sur les *Seconds Analytiques*. — Les annotations de Pitigianus d'Arezzo sur le commentaire de la *Physique* imprimé dans les œuvres de Scot, arrivées au texte du septième livre (q. 3, n° 21), qui a donné à S.

plusieurs fois sur une même chose, l'entendement trouve dans ce qui s'est reproduit constamment le fondement d'un concept universel ; mais il n'est pas admissible que les sens saisissent et présentent leur objet comme propre à fournir la matière d'un concept.

Les tendances de la philosophie de Scot devaient le faire entrer dans cette voie. Nous avons déjà vu, en effet, qu'il restreint le champ d'action des sens et qu'il regarde le singulier comme pouvant être saisi directement par l'entendement.

Cela posé, il avait moins de raisons que S. Thomas de voir dans les sens des auxiliaires de l'intelligence, qui non seulement lui fournissent, mais encore lui préparent la matière de ses concepts. Sur le terrain de l'explication psychologique et expérimentale de nos conceptions générales, Scot semble donc être resté en arrière du Docteur angélique. Nous ne dirons pas qu'il est entré dans une fausse voie ; car il s'explique à peine sur la question que nous venons de soulever et il paraît guidé par la préoccupation de faire ressortir l'indépendance de l'entendement vis-à-vis des sens. Mais, avant lui, S. Thomas avait affirmé aussi nettement cette indépendance ; il avait dit en particulier qu'il n'y a que l'intellect qui puisse concevoir l'universel et comprendre les premiers principes ; bien plus, c'est à l'action de l'entendement même sur la raison particulière, ou *cogitative*, qu'il avait attribué la principale part dans cette formation des images sensibles dont il fait une préparation de nos concepts. Or Scot n'a pas compris tous les avantages de cette conception, qui sauvegarde si bien la part des sens dans nos connaissances, sans rien retrancher aux droits de l'intelligence. Il y a vu,

Thomas l'occasion d'esquisser sa théorie (Voir note 35, p. 56), font les mêmes distinctions que le Docteur angélique et disent qu'il faut que la matière fournie par les sens pour les concepts soit préparée ; mais Pitigianus ajoute que cette préparation est faite par l'entendement actif. Cette explication n'est point celle du Docteur angélique, elle est conforme aux opinions du Docteur subtil. Seulement, ce que ces annotations de Pitigianus expriment ne se trouve point dans le commentaire, qui se contente de suivre Aristote sans soulever cette question. — Du reste, Wadding a démontré qu'il y a lieu de penser que ce commentaire lui-même n'est pas de Scot, et ce sentiment a été adopté par tous les auteurs qui sont venus après Wadding.

comme nous le dirons au paragraphe IX, un amoindrissement de l'activité intellectuelle. Du reste, s'il avait connu les développements dont le principe adopté par l'Ange de l'École était susceptible, s'il avait soupçonné qu'il fournit une explication aussi simple que juste des lois en apparence très complexes suivant lesquelles se succèdent nos pensées, s'il avait remarqué que ce principe maintient l'unité et l'harmonie du développement des diverses facultés de l'âme humaine, au lieu de faire de ces facultés des éléments juxtaposés, il est probable qu'il aurait suivi le chemin dans lequel S. Thomas s'était si heureusement engagé.

Mais, si Scot est resté loin du Docteur angélique dans la théorie psychologique des degrés par lesquels nous nous élevons à la connaissance des principes de la raison et des lois de la nature, il a fait progresser la philosophie sur un point important, en entreprenant de justifier la valeur de ces principes et de ces lois.

S. Thomas et les scolastiques admettaient que les premiers principes de la raison et les lois de la nature découlent de l'essence des choses, dans laquelle l'entendement en saisit immédiatement l'évidence. Comme, d'autre part, ils expliquaient la conception des essences par une abstraction dont les phénomènes sensibles fournissent la matière, leur théorie paraît se rapprocher, à première vue, de celle des sensualistes modernes, en particulier du système de Stuart Mill (*Logique inductive et déductive*). Ce dernier dit, en effet, que nous nous élevons par induction des données expérimentales aux lois de la nature et au principe de causalité. Il place donc, comme les scolastiques, le point de départ de cette connaissance dans les données des sens et il assimile, comme eux, la genèse du principe de causalité à celle des lois du monde. Mais la ressemblance n'est qu'apparente. La théorie de Stuart Mill repose, en effet, sur le sensualisme. Pour elle, les principes aussi bien que les lois de la nature sont des règles purement empiriques et subjectives, qui ne nous paraissent nécessaires et objectives que par une illusion habituelle. S. Thomas, au contraire, attribue la conception des essences à l'entendement et les

juge immuablement vraies. Comme d'ailleurs il fait découler les lois du monde, aussi bien que les premiers principes, de ces essences immuables, il devait admettre qu'étant posées ces essences, les lois qui s'y rattachent sont nécessaires comme les premiers principes. Si Stuart Mill et S. Thomas rapprochent les lois de la nature des premiers principes, c'est donc pour des motifs tout opposés ; car ils le font, Stuart Mill, parce qu'il n'admet pas la nécessité objective des principes, et S. Thomas, parce qu'il affirme la nécessité hypothétique des lois. Nous aurons occasion, du reste, de justifier ce qui pourrait paraître exagéré dans la doctrine scolastique, en exposant comment à d'autres égards le Docteur angélique et le Docteur subtil mettent une grande différence entre les lois de la nature fondées sur l'essence des êtres contingents et les premiers principes dont la nécessité est absolue. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les lois de la nature dont ils admettaient la nécessité rentraient plutôt dans le domaine de la métaphysique et des mathématiques que dans celui de la physique et des sciences naturelles, attendu que les lois expérimentales, rangées au XIIIe siècle parmi les vérités absolument établies, étaient beaucoup moins nombreuses que celles qu'on regardait comme de simples règles empiriques.

Quoi qu'il en soit, c'est dans l'essence ou dans la notion des choses que, suivant S. Thomas, les principes et les lois sont perçus immédiatement par l'intellect ; seulement, pour que ces principes et ces lois deviennent évidents, il faut des définitions claires, exactes et complètes. De là, le soin avec lequel Aristote et ses commentateurs, en particulier l'Ange de l'École, ont tracé et justifié les règles de la définition (*II Poster. Analyt.*, lect. XIII-XIX). Les preuves de ces règles renferment tous les éléments d'une démonstration complète de la valeur des premiers principes et des lois réputées certaines. Du moment, en effet, qu'on possède la définition exacte d'un être, il suffit d'analyser les termes de cette définition pour en faire sortir, sans aucune déduction, les lois de cet être. Quant aux premiers principes, pour en saisir l'évidence, on n'a qu'à se rendre compte de ses concepts les plus

simples. La notion d'être fournit le principe de contradiction, celle du tout et de ses parties fournit cette loi que le tout est plus grand que sa partie, etc.

Scot, sans rejeter aucun des éléments de cette théorie aristotélicienne, poussa plus loin ses investigations. Il se plaça en face du problème des fondements de la certitude; ou plutôt ce problème se dressa devant lui, lorsqu'il dut réfuter la doctrine de Henri de Gand.

Ce dernier prétendait (Scot. I, *D.* III, q. 4) que l'on ne peut connaître parfaitement la vérité, qu'autant qu'on voit qu'elle est conforme à son exemplaire éternel qui est en Dieu. La vérité, disait-il, est immuable ; or il n'y a rien d'absolument stable dans aucun des éléments de notre connaissance: rien dans l'objet connu ; rien dans l'âme qui connaît, car elle est soumise à l'erreur ; rien dans les règles contingentes, par lesquelles elle croit discerner le vrai du vraisemblable, car ces règles sont souvent des sources d'erreur et d'illusion. Nous ne pouvons donc posséder la vérité avec certitude, qu'autant que nous élevons nos regards vers l'exemplaire immuable de la vérité qui est Dieu, et que les éléments qui nous sont fournis par nos sens se trouvent en conformité avec cet exemplaire divin.

Scot (*ibid.*) rejette la conclusion de Henri de Gand pour diverses raisons. Il remarque principalement que nous n'avons pas conscience de percevoir cet exemplaire divin ; or comment, dit-il, ce que nous ne connaissons point serait-il la règle de nos jugements ? Il montre, en outre, que, si Dieu agit sur notre entendement autrement que par son concours, dont la nécessité n'est mise en doute par personne, cette faculté reste entièrement passive dans ses actes, et qu'elle ne peut, par conséquent, juger si, oui ou non, c'est la lumière de la vérité éternelle qui l'éclaire.

Le Docteur subtil démontre aussi la faiblesse des preuves sur lesquelles Henri de Gand appuyait ses conclusions. Faut-il admettre, en premier lieu, que les objets connus changent ? Non, répond Scot, il est faux que tout change ; et, du reste, si cela était vrai, ce serait une vérité immuable que tel objet change et que sa nature est

essentiellement changeante. En second lieu, l'âme change-t-elle, comme Henri de Gand le prétend ? Elle peut, dit le Docteur subtil, changer de deux manières. Une première manière consiste à passer d'un acte à un autre, de l'ignorance à la science : l'âme change en ce sens, mais cela ne l'empêche pas d'être en possession de la vérité. L'âme peut encore changer d'une autre manière, en passant de la vérité à l'erreur et de l'erreur à la vérité. Mais, remarque Duns Scot, si ces variations sont possibles dans bien des circonstances, elles ne le sont plus lorsque l'âme saisit l'évidence d'une vérité ; car cette évidence s'impose à ses jugements. Enfin, à cette dernière difficulté, que tous les criteriums de certitude nous trompent, il répond que ces criteriums ne nous trompent plus, du moment que nous avons pris toutes nos mesures pour échapper aux illusions et que nous jugeons qu'il est impossible que nous soyons trompés. Si quelqu'un, en effet, niait les vérités évidentes par elles-mêmes comme est le principe de contradiction, on ne pourrait lui démontrer ce principe ; mais cette démonstration est inutile, attendu que les sceptiques ne peuvent être de bonne foi quand ils contestent ce qui est évident à ce point.

Mais le Docteur subtil ne se contente pas de combattre la théorie de Henri de Gand ; il veut encore démontrer la fausseté de toute espèce de scepticisme. Il s'applique donc à établir comment nous pouvons arriver à la certitude pour les diverses sortes de vérités.

Dans ce but, il partage nos connaissances en trois classes : 1° les principes connus par eux-mêmes et les conclusions qui en sont déduites ; 2° les vérités d'expérience ; 3° la conscience de nos actes et les perceptions de nos sens ; et il montre comment nous arrivons à une pleine certitude pour chacune d'elles.

Les principes évidents par eux-mêmes sont, d'après lui, ceux dont l'attribut est nécessairement et évidemment renfermé dans le sujet. Or, cela posé, la raison, qui voit la relation nécessaire du sujet et de l'attribut, ne peut nier ces principes sans se détruire elle-même ; car les nier, c'est nier ce qu'en même temps on voit et on affirme.

Il en est de même pour les conclusions que l'on déduit des principes évidents ; car le syllogisme montre qu'elles y sont nécessairement renfermées.

Dans cet exposé, le Docteur subtil fait remarquer avec insistance que, si les sens fournissent l'occasion de formuler les premiers principes, c'est l'entendement seul qui en saisit la vérité. Nous comprendrions cette vérité avec évidence, pense-t-il, alors même que toutes nos sensations seraient fausses. Qu'une illusion me fasse croire, en effet, que je vois un objet blanc et noir, mon intelligence n'en affirmera pas moins indubitablement que le noir n'est pas la même chose que le blanc.

Scot range le principe de causalité parmi ceux qui sont évidents par eux-mêmes ; il admet donc que la notion d'être contingent implique celle d'être qui a une cause ; mais nous n'avons pas trouvé de textes où il s'explique sur les difficultés auxquelles la certitude de ce principe peut donner lieu.

Il entreprend ensuite d'établir comment on acquiert la certitude de l'universalité des lois du monde, dont l'expérience a montré la réalisation dans un grand nombre de cas.

Selon lui, tant qu'on s'en tient aux observations particulières, si nombreuses qu'elles soient, on ne peut affirmer qu'avec probabilité l'universalité de la loi. Aussi, comme nous l'avons déjà remarqué, croit-il (*in II Prior.* q. 8, n° 6)[49] que l'argument de l'induction, dont la force démonstrative dépend, à son sens, de l'énumération totale des parties, ne saurait mener ceux qui ont fait de nombreuses expériences du même fait qu'à une persuasion qui n'est pas une certitude.

Seulement, rien n'empêcherait de joindre à ces observations une démonstration tirée de la cause des phénomènes : c'est cette démonstration qui, selon lui, produira la certitude[50]. Voici ses propres paroles :

(49) Il affirme, en ce passage, que, pour arriver par l'induction à des conclusions probables, il suffit d'une énumération incomplète des parties, et il en donne, entre autres preuves, celle-ci : que tel est le cas de ceux qui connaissent par simple expérience.

(50) M. le professeur Dupont, de Louvain, a publié dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (tome 44) un savant article où il s'applique à éta-

« Quoique notre expérience ne s'étende point à tous les faits particuliers, mais seulement à quelques-uns, qu'elle n'embrasse point ce qui se fait toujours, mais seulement ce qui s'est produit plusieurs fois ; néanmoins, nous connaissons avec une pleine certitude que, dans telles circonstances, tel fait se produit toujours et partout, et cela en vertu de ce principe dont notre esprit saisit la nécessité : tout ce qui est produit ordinairement par une cause sans liberté est l'effet naturel de cette cause... C'est qu'une cause sans liberté ne peut produire ordinairement un effet différent de celui qu'elle doit produire ; car il n'y a que les causes non soumises au déterminisme qui puissent produire tantôt un effet et tantôt un autre effet. Si donc un effet est produit souvent par une même cause, c'est une preuve que cette cause le produit par la nécessité de sa nature. Mais comment reconnaître que telle cause produit ordinairement tel effet ? Par l'expérience. Si l'on constate que telle cause est toujours suivie de tel effet, alors même que les circonstances où elle agit sont entièrement différentes, n'est-il pas évident que cet effet ne doit être attribué à aucune de ces circonstances, mais seulement à la cause qui l'a produit dans les circonstances les plus dissemblables ?[51] »

blir que les scolastiques et Aristote ont connu l'induction entendue au sens des modernes. Cette thèse, défendue également par d'autres auteurs, est donc vraie ; seulement, il paraît nécessaire d'ajouter que les scolastiques ne donnaient pas le nom d'induction à l'argument que nous désignons ainsi, mais à un autre qui en diffère profondément.

Le Dr Charles Werner (*Johannes Duns Scotus*, p. 178) se contente, au contraire, de remarquer que Scot n'accorde à l'induction de valeur démonstrative, qu'autant que tous les cas impliqués dans la conclusion ont été énumérés. Le docte auteur aurait dû, croyons-nous, ajouter que le Docteur subtil a connu l'induction des modernes, quoiqu'il ne l'ait pas désignée par le même nom qu'eux.

(51) « De cognoscibilibus per experientiam dico quod, licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quod ita est, et quod semper et in omnibus : et hoc per istam propositionem quiescentem in anima : quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera est effectus naturalis illius causæ ; quæ propositio nota est intellectui, licet accepisset terminos ejus a sensu erranti ; quia causa non libera non potest producere ut in pluribus effectum ad cujus oppositum ordinatur vel ad quem ex forma sua non ordinatur ; sed causa casualis ordinatur ad propositum oppositum effectus casualis, vel non ad istum producendum ;

Scot indique deux voies par lesquelles on parvient à reconnaître la vraie cause d'un phénomène.

La première, qui avait été indiquée par Aristote (*II Poster.*) et n'était pas ignorée de S. Thomas d'Aquin, consiste à ramener la production de ce phénomène à une cause générale déjà connue. Pour y arriver, il faut analyser les circonstances où le phénomène se produit et déterminer laquelle de ces circonstances en fournit l'explication en vertu des lois connues. C'est ainsi qu'on trouve la cause des éclipses de lune au moyen de cette circonstance que, pendant l'éclipse, la terre, qui est un corps opaque, s'interpose entre la lune et le soleil ; car c'est un principe connu que, si un corps opaque est placé entre un foyer lumineux et un objet éclairé par ce foyer, il rend cet objet invisible en empêchant la lumière de l'atteindre.

Voici la seconde voie indiquée par le Docteur subtil. D'autres fois, l'expérience fera arriver directement à une cause dont la vertu était jusque là ignorée[52]. C'est ainsi

ergo nihil est causa casualis respectu effectus frequenter producti ab eo, et ita si non est libera est naturalis. Quod autem iste effectus evenit a tali causa producenti, ut in pluribus, hoc acceptum est per experientiam, quia inveniendo nunc talem naturam cum tali accidente, nunc cum tali, inventum est quod quantumcumque esset diversitas accidentium talium, semper istam naturam sequebatur talis effectus ; ergo non est per aliquod accidens illius naturæ, sed per naturam ipsam in se consequitur talis effectus » (l. *D.* III, q. 4, n° 9).

(52) Nous trouvons aussi dans les écrits de Duns Scot des règles d'expérimentation. La première est positive et revient à celle que les modernes formulent ainsi: *Posita causa ponitur effectus.* « Quomodo ex effectu sensibili devenitur ad notitiam causæ ? Responsio : dividendo. Scilicet in *a* sunt *b*, *c*, *d* ; si vis scire quod est causa *d*, *b* an *c* ; separa. Hic ubi invenies *b* sine *c*, si ibi *d* consequitur *b* et non *c* ; ergo in *a*, *b* fuit causa *d*. Sic etiam contingit causam cognoscere, si plura essent conjuncta » (*Quæst. in Metaph.* q. 4, n° 17. *Edition Cavelle*, 1625). Les preuves de la légitimité de cette règle sont exprimées un peu plus loin (n° 19) : « Per viam divisionis sciet divisionem propter quid. Sciunt enim ita esse, et per viam divisionis scit quod propter aliud nihil ita est nisi propter hoc, sciet ergo propter hoc ita esse ».

Les autres règles sont négatives, c'est-à-dire qu'elles servent à montrer par élimination ce qui n'est pas la cause totale, plutôt qu'à faire discerner ce qui est la cause. Elles reviennent à cette règle : *Sublata causa tollitur effectus.* Duns Scot estime qu'il est très difficile de discerner la vraie cause par ces seules règles négatives ; attendu, en particulier, que ce dont

qu'on apprendra que telle plante a une saveur brûlante; encore qu'on ne l'ait pu constater qu'un certain nombre de fois, on sera absolument certain qu'il en est ainsi, en vertu du principe que l'effet ordinaire d'une cause non libre est un effet qui tient à la nature de cette cause. Pourtant, comme un effet est parfois attaché à une vertu accidentelle, et que, s'il en était ainsi dans le cas qui nous occupe, la saveur constatée ne se retrouverait pas dans toutes les plantes de la même espèce, on ne sera pas en droit de conclure avec une entière certitude que toutes les plantes de cette espèce ont cette saveur, mais seulement qu'elle peut se développer dans toutes les plantes de cette espèce[53].

Après avoir parlé des vérités connues expérimentalement, Scot établit, dans une troisième thèse, la certitude de nos états de conscience et de l'existence extérieure des faits que nous percevons. Selon lui, nous pouvons percevoir ces faits avec la même évidence et, par conséquent, avec la même certitude que les principes évidents par eux-mêmes. Sans doute, ce sont des faits contingents ; mais notre conscience témoigne quand même de leur réalité, avec une pleine évidence. Elle affirme que nous comprenons ; elle

l'élimination entraîne la cessation de l'effet pourrait n'être que cause partielle ou condition sine qua non de l'effet (n° 17). Néanmoins une longue analyse expérimentale pourra quelquefois faire discerner la vraie cause par cette voie (n° 20). — Ce que nous trouvons dans ces textes sur les règles de cette seconde classe est extrêmement obscur et, du reste, l'authenticité de cette partie de la question IV sur le premier livre de la *Métaphysique* n'est pas certaine, à cause des notes dont sont surchargés les manuscrits en cet endroit. (Voir Cavelle, *ibid.* n° 27).

(53) « Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit amplius per viam divisionis ulterius invenire principium notum ex terminis, sed statur in aliquo vero ut in pluribus, cujus extrema experimentatum est frequenter uniri : puta quod herba talis speciei est calida; nec invenitur aliquod medium aliud prius per quod demonstretur passio de subjecto propter quid, sed statur in isto sicut in primo noto, propter experientiam. Tunc licet incertitudo et fallibilitas removeantur per illam propositionem : effectus ut in pluribus alicujus causæ non liberæ est naturalis effectus ejus : tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificæ, et forte ibi non habetur necessaria cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis. Si enim passio est res alia absolute a subjecto, posset sine contradictione separari a subjecto, et expertus non haberet cognitionem quia ita est, sed quia aptum natum est ita esse » (*Ibid.* — Voir aussi *Quæst. in I Metaph.* q. 4., passim).

affirme aussi que nous croyons entendre et que nous croyons voir, alors même que nous sommes victimes d'une illusion de nos sens.

Mais comment reconnaîtrons-nous la vérité de nos perceptions extérieures ? Comment saurons-nous indubitablement que ce qui nous paraît blanc est blanc, et que ce qui nous paraît chaud est chaud ? Il faut pour cela, dit le Docteur subtil, que nos sens se contrôlent les uns les autres et que notre entendement contrôle les perceptions de nos sens. Si tous ces témoignages s'accordent à nous affirmer la réalité de ce que nous percevons, cette réalité est certaine ; et la certitude que nous en avons est fondée sur ce principe : ce qui est produit dans la plupart des cas par une cause non libre est son effet naturel. Du moment, en effet, que la présence de tel objet produit, dans la plupart des cas, telle image dans mes sens, il s'ensuit que l'image ainsi produite est l'effet naturel de cet objet et, par conséquent, que cet objet extérieur est blanc, qu'il est chaud, qu'il a les qualités qui sont représentées par l'image produite en mes sens dans la plupart des cas[54].

Si les témoignages des sens ne s'accordent pas, il appartient à l'entendement d'apprécier celui qui se trompe. C'est notre entendement qui juge qu'un bâton plongé dans l'eau n'est pas brisé comme il semble l'être, et que le soleil est plus grand qu'il ne paraît. Voici, d'après Scot, les raisons qui montrent ici où est la vérité. Sachant que le bâton est plus dur que l'eau, nous voyons avec évidence que l'eau ne peut pas le plier. Ayant expérimenté que les objets vus de loin paraissent plus petits que lorsqu'on les regarde de près, nous comprenons que le même objet ne peut être à la fois plus petit et plus grand, selon la manière dont on le regarde ;

(54) « Aut circa tale cognitum opposita apparent diversis sensibus ; aut non, sed omnes sensus cognoscentes illud habent idem judicium de eo. Si secundo modo, tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus, et per illam propositionem præcedentem : quod evenit ut in pluribus ab aliquo est effectus naturalis ejus, si non sit causa libera ; ergo cum ab isto præsente evenit ut in pluribus sit talis immutatio sensus, sequitur quod immutatio vel species genita sit effectus naturalis talis causæ, et ita tale extra erit album, vel calidum, vel tale quale natum est repræsentari per speciem genitam ab ipso ut in pluribus » (I, *D.* 3, q. 4, n° 11).

nous en concluons que le diamètre du soleil est plus considérable qu'il ne semble à notre œil. C'est donc toujours au tribunal de l'entendement que Duns Scot en appelle du témoignage des sens. Cette tendance à relever la valeur de la raison se manifeste chez lui en toute circonstance. On le voit, ce n'est pas le problème de l'existence d'un monde extérieur que Scot s'est posé. Il regardait sans aucun doute cette existence comme évidente, et il aurait pu l'établir par la raison qu'il invoque sans cesse, savoir que les caractères spéciaux de nos sensations du monde extérieur ont nécessairement une cause qui ne peut être que l'existence de ce monde ; mais ce qu'il examine, c'est la question de savoir si les objets extérieurs sont tels que nos sens les perçoivent. Le lecteur a remarqué que la solution qu'il propose est la même que celle qu'il avait admise au sujet de la certitude des lois expérimentales.

Cette théorie si homogène, qui place les fondements de toute certitude dans l'évidence des choses manifestées à l'entendement et dans le principe de causalité, est d'autant plus remarquable, chez Scot, qu'elle ouvrait à la philosophie des voies qui jusque-là n'avaient pas été suivies.

IX

Nous avons dit que S. Thomas d'Aquin fait de l'universel l'objet propre de l'entendement, pendant que Duns Scot attribue à cette faculté la connaissance directe du singulier. Nous avons ajouté que les différences qui les séparent sur ce point se pourraient ramener à des questions de mots. Néanmoins, comme ces différences tiennent à l'ensemble de leurs doctrines et qu'elles entraînent des conséquences importantes, il est nécessaire que nous y revenions pour examiner plus à fond quel est l'objet propre que chacun de nos deux docteurs assigne à la connaissance sensitive et à la connaissance intellectuelle.

Le lecteur voudra bien se souvenir que S. Thomas d'Aquin attribue à la *cogitative*, ou *raison particulière*, les généralisations purement empiriques, et qu'il place la *cogi-*

tative dans la partie sensitive de notre âme (voir § VIII). Duns Scot, au contraire, refuse aux sens la capacité de former ces généralisations expérimentales. Mais il se trouve ainsi amené à étendre le domaine de l'entendement sur un terrain que le Docteur angélique avait départi aux puissances sensitives.

Cependant ce n'est point la cause principale de leurs divergences. Pour se rendre compte de leurs théories sur l'objet des sens et de l'entendement, il faut connaître leur doctrine sur deux autres questions : celle de la constitution substantielle des corps et celle de la part qui appartient au sujet et à l'objet dans la connaissance.

Ce n'est point le lieu d'étudier la première question avec tous les détails qu'elle comporte ; nous nous contenterons donc d'en rappeler ici quelques traits. Mais nous nous arrêterons un peu plus longuement sur la seconde question, qui appartient complètement au sujet qui nous occupe.

Pour comprendre les enseignements du Docteur angélique sur la constitution des corps, il est bon de remarquer qu'il y a dans le monde corporel quelque chose de contingent et quelque chose de nécessaire. Ce qui est contingent, c'est ce qui pourrait ne pas être, ou ce qui pourrait être d'une autre manière ; ce qui est nécessaire, c'est ce qui ne peut pas ne pas être. Or, dit S. Thomas d'Aquin[55], il n'existe rien de contingent qui n'ait en soi quelque chose de nécessaire. Que Socrate coure, voilà qui est contingent, voilà qui pourrait ne pas être ; mais qu'il change de lieu en courant, voilà qui est nécessaire ; car, du moment qu'il

(55) Contingentia dupliciter possunt considerari : uno modo secundum quod contingentia sunt, alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat ; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est ; sed habitudo cursûs ad motum est necessaria ; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ ; quia contingens est quod potest esse et non esse. Potentia autem pertinet ad materiam ; necessitas autem consequitur rationem formæ ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt (I, 86, 3). — Est-il besoin de dire que ce qui est nécessaire dans le contingent n'est nécessaire que d'une nécessité hypothétique ? Du moment qu'un être contingent a telle essence, il faut qu'il ait tout ce qu'exige cette essence : voilà comment il y a quelque chose de nécessaire en lui (§ X).

court, il faut qu'il se meuve dans l'espace. Ainsi en est-il pour les substances corporelles. Cela suppose donc que deux principes entrent dans la constitution des corps : un principe de contingence et un principe de nécessité. Le principe de contingence est indéterminé à exister ou à ne pas exister, à exister dans telle espèce ou dans telle autre espèce de substance. Le principe de nécessité est ce qui fait sortir l'autre principe de son indétermination, c'est ce qui le détermine à exister dans telle ou telle substance. Le principe indéterminé ou de contingence est appelé *matière* ; le principe déterminant ou de nécessité est appelé *forme*. Ces deux principes s'unissent intimement pour constituer toutes les substances des corps qui existent et chaque partie de leurs substances; car dans une substance corporelle qui existe tout est contingent, et il y a en même temps en tout quelque chose de nécessaire.

Voyez ce chêne qui se dresse majestueusement au milieu d'une forêt. Pendant deux siècles, il s'est nourri des sucs du sol où ses racines plongent et il a respiré l'air de la montagne. Ces sucs auraient pu rester dans le sol ; l'air qu'il a décomposé aurait pu être emporté loin de son atteinte ; ces sucs et cet air auraient pu servir de nourriture à un autre végétal, par exemple à un hêtre ou à un châtaignier. Les éléments divers qui constituent la substance de ce chêne auraient donc pu rester à l'état de minéraux ou de gaz, ou bien former du bois de hêtre ou de châtaignier. Voilà ce qui est contingent dans cette substance. Le principe de cette contingence, c'est ce qui était de soi indéterminé à être telle ou telle substance, c'est la *matière* qui était minéral, qui est devenue chêne et qui aurait pu devenir hêtre ou châtaignier.

Mais, pour que cette *matière*, indéterminée d'elle-même, devînt ce qu'elle est devenue, il fallait qu'elle y fût déterminée par un principe qui la mît dans la nécessité d'être un chêne. Ce principe, c'est la *forme*. C'est la forme qui de la matière dont nous avons parlé a fait un gland plutôt qu'une faîne ou une châtaigne. C'est par l'action directrice de cette forme que le germe sorti de ce gland devait être un

chêne, que la nourriture qu'il empruntait au monde minéral devait devenir du bois de chêne, de l'écorce de chêne, des feuilles de chêne, prendre, en un mot, la substance et les propriétés qui se retrouvent dans tous les chênes.

Comme tous les corps, bien que contingents, renferment en eux-mêmes quelque chose de nécessaire, il s'ensuit qu'en tous se retrouve un principe d'où dérive cette nécessité, c'est-à-dire une forme. Ainsi l'eau est composée d'une matière qui peut se transformer en oxygène et en hydrogène ; mais du moment que cette matière forme de l'eau, il faut qu'elle ait la substance, les propriétés de l'eau : le principe de cette nécessité, c'est la forme substantielle de l'eau.

La *forme* est donc le principe intime qui détermine et règle ce que la matière doit être, c'est le principe qui donne à chaque corps son *essence* ; car l'essence d'une chose, c'est ce qui fait qu'elle est telle chose plutôt que telle autre.

Or il est évident qu'il existe, en grand nombre, des corps qui ont la même essence, et qu'on range pour ce motif dans une même espèce. Tous les chênes ont la même essence : ils appartiennent tous à l'espèce *chêne*. Toutes les gouttes d'eau de la mer et des fleuves ont la même essence : elles appartiennent toutes à l'espèce *eau* ; l'essence des êtres d'une même espèce étant la même, leur forme est aussi la même. Tous les êtres d'une même espèce ont donc même *forme substantielle*.

Cela ne veut pas dire que la forme substantielle de tous les corps d'une même espèce ne se multiplie pas et n'existe pas en chacun d'eux. Tout au contraire, il faut que la forme s'unisse à la matière pour constituer une substance corporelle, et c'est de la forme unie à la matière que découle l'essence de chaque corps. Seulement toutes les formes substantielles qui existent dans les corps d'une même espèce sont identiques les unes aux autres par leur nature ; et si elles se distinguent les unes des autres, c'est par leur union à la matière des corps dans la constitution desquels elles entrent. Il y a des milliers de chênes dans nos forêts ; chacun d'eux a son essence et une forme substantielle qui la lui donne : mais il n'y a aucune différence entre l'essence, il n'y

a aucune différence entre la forme substantielle de tous ces chênes.

Cependant ces chênes sont distincts les uns des autres : chacun d'eux a son individualité propre, qui lui vient non seulement du lieu qu'il occupe et de ses propriétés accidentelles, mais encore de sa substance. Or on peut se demander quel est le principe qui donne à chacun d'eux, considéré dans sa substance, une individualité propre. Selon S. Thomas d'Aquin, ce n'est point leur forme, puisqu'elle est la même dans tous : c'est donc la matière qui existe en chacun d'eux ; et comme la matière n'existe qu'unie à la quantité qui lui donne d'être étendue, le principe d'individuation est la matière étendue.

Et en effet, tous les corps d'une même espèce ayant la même essence, les différences qui font de chacun d'eux un individu distinct doivent être cherchées en dehors de cette essence commune déterminée par la forme. Ces différences résultent donc de ce qui, dans ces corps, pourrait être ou ne pas être, par conséquent de ce qui, dans ces corps, est contingent. Le principe d'individuation des corps est donc le principe de ce qu'ils ont de contingent ; c'est la matière étendue. C'est à la matière étendue que chaque corps doit son existence ; car, sans la matière, la forme resterait une loi abstraite qui ne se concrétiserait en aucun individu. Et cela s'accorde avec les caractères distinctifs de la matière, qui est le principe de ce qui est contingent, et avec ceux de la forme, qui est le principe de ce qui est nécessaire dans les corps : car il n'est pas nécessaire que tel ou tel individu existe ; il est seulement nécessaire qu'il soit soumis à des lois données, et qu'il ait telle essence, s'il existe dans telle espèce. C'est donc de la matière étendue que lui vient son existence contingente, et de la forme que lui vient son essence.

Cependant, bien que la matière étendue soit le principe de l'existence contingente de chaque individu, ou plutôt à cause de cela même, il est impossible que la matière étendue existe autrement qu'unie à une forme. La matière est en effet un principe indéterminé par lui-même à recevoir telle ou telle essence ; or rien ne peut exister sans posséder une

essence déterminée. Ce qui revient à dire ce que nous avons affirmé plus haut : à savoir qu'il n'est rien de contingent qui ne renferme en lui-même quelque chose de nécessaire. Une matière sans forme substantielle est donc une chose qui ne peut exister. Par conséquent, Dieu lui-même ne peut donner l'existence à la matière sans lui communiquer une essence déterminée, autrement dit, sans l'unir à une forme.

Voilà, sous un de ses aspects, la doctrine de S. Thomas d'Aquin sur la constitution des corps. Duns Scot accepte, comme lui, que les corps sont composés de matière et de forme ; mais il modifie cette théorie en un point important. S. Thomas soutient (I, 66, 1) que la détermination de l'essence des corps vient tout entière de leur forme, que la matière n'a, en conséquence, aucune essence déterminée et qu'il est impossible qu'elle existe autrement que par une forme. Duns Scot, au contraire, prétend (II *D.* 12, q. 2) que, considérée en elle-même et par comparaison avec la forme, la matière possède son essence propre. Il s'ensuit que, si Dieu l'avait voulu, il aurait pu donner une certaine existence à la matière sans l'unir à aucune forme.

Mais, cela posé, il faut rejeter ce principe du Docteur angélique que tout ce qui est essentiel dans les substances corporelles vient de la forme, et que tout ce qui s'y joint de contingent vient de la matière. Aussi le Docteur subtil n'admet-il point ce principe. A l'en croire, ce qui est essentiel à des substances corporelles données leur vient de leur matière aussi bien que de leur forme. Il doit en être ainsi, en effet, si la matière des corps possède par elle-même une essence propre. A l'en croire encore, ce qui est contingent dans les corps ne vient pas seulement de la matière, mais plutôt de la manière dont la matière et la forme s'unissent dans chaque individu d'une même espèce. Aussi, dans le système de Scot, le principe d'individuation n'est-il plus la matière, mais un je ne sais quoi qui s'ajoute à l'essence du composé de matière et de forme, et fait qu'il est tel individu. Ce principe indéfinissable a reçu des scotistes le nom d'*heccéité*.

Nous n'avons fait qu'exposer quelques points des deux

théories, sans apprécier chacune d'elles, ni en montrer toutes les conséquences. Ce qui a été dit suffira pour expliquer les divergences qui distinguent les deux philosophies dans la question de l'objet de l'entendement.

Mais, avant d'aborder cette question, il est nécessaire d'en étudier une autre, à l'école de nos deux docteurs : celle de la part qui revient au sujet connaissant et à l'objet connu dans la connaissance.

La doctrine de l'Ange de l'école sur ce point ressemble par plus d'un côté à sa théorie de la matière et de la forme. C'est que la connaissance est, par rapport au sujet qui connaît, un acte ; et que S. Thomas explique la constitution des actes de nos puissances de la même manière qu'il explique la constitution des substances corporelles. Selon lui, lorsqu'une puissance passe à l'acte, il se produit quelque chose d'analogue à ce qui arrive quand la matière reçoit d'une forme une essence déterminée. D'elle-même, la puissance est, en effet, indéterminée par rapport à l'acte, comme la matière première est par elle-même indéterminée à exister dans telle ou telle substance. Il faut donc que la puissance soit déterminée à l'acte par un principe qui joue vis-à-vis d'elle le même rôle que la forme substantielle joue vis-à-vis de la matière. Ce principe est appelé *forme accidentelle*. Il s'unit à la puissance aussi intimement pour produire l'acte, que la forme substantielle s'unit intimement à la matière pour produire la substance. Aussi l'acte n'est-il autre chose que la puissance informée par la forme accidentelle.

C'est à cette théorie générale de l'actuation des puissances que S. Thomas d'Aquin a emprunté, à la suite d'Aristote, l'explication de la connaissance soit sensitive, soit intellectuelle. La difficulté du problème vient de ce que l'objet connu n'entre point lui-même dans la faculté qui connaît, et que néanmoins la faculté parvient à le connaître et à le considérer en elle-même. Quand je me représente une haute montagne couverte de glaciers ou une armée rangée en bataille, je n'ai pas en moi le spectacle matériel que je me représente ; et néanmoins je me le représente avec autant de vérité que je me représente la douleur que je sens ou la joie

que j'éprouve. Lorsque je conçois les propriétés d'un triangle ou d'un cercle, je les conçois avec autant de vérité que je conçois les lois de ma pensée elle-même. Néanmoins, je ne porte en mon imagination ni montagne, ni armée ; et je ne garde en mon entendement ni triangle, ni cercle. Comment donc se fait-il que mes facultés sensitives connaissent des montagnes, des hommes et mille autres objets matériels, et que mon entendement se forme du monde extérieur des concepts sans nombre, dont il affirme la réalité objective ? C'est la question que le Docteur angélique cherche à résoudre.

Selon lui, les facultés de connaître qui sont en moi sont des puissances les unes d'ordre sensitif, les autres d'ordre intellectuel. Les premières, c'est-à-dire celles qui sont d'ordre sensitif, ont leur siège dans le composé formé par l'union de mon corps et de mon âme ; les secondes, c'est-à-dire celles qui sont d'ordre intellectuel, ont leur siège dans mon âme seule, et non dans les organes de mon corps. Toutes deux sont d'abord de pures puissances, c'est-à-dire de pures capacités de connaître ; ce n'est qu'au fur et à mesure que les objets leur sont manifestés qu'elles se mettent en acte et les connaissent.

Les facultés sensitives doivent agir les premières. Elles sont mises en acte par une forme accidentelle qui répond aux objets matériels connus[56]. En effet, ces objets matériels agissent sur les organes des sens : les yeux, les oreilles, etc. (dont il ne faut point séparer le système nerveux), par leurs qualités accidentelles. Or, comme les organes des sens sont informés par l'âme et composent un même tout avec elle, comme les puissances sensitives ont leur siège dans ce composé, et par conséquent dans les organes des sens, on comprend que cette action des objets extérieurs mette en acte les divers sens, c'est-à-dire les puissances sensitives : la vue,

(56) In actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti ; sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus ; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo (*Sum. th.*, I, 56, 1).

l'ouïe, le toucher, etc. Comme cette actuation du sujet varie avec chaque objet, on comprend aussi qu'elle en est une représentation parfaitement caractéristique.

Il suffit évidemment que l'âme ait conscience de cette représentation parfaite de l'objet pour le connaître. Or il faut qu'elle en ait conscience, puisque cette représentation n'est pas autre chose qu'un acte de la puissance qui connaît.

Si l'on distingue de la faculté qui connaît, la forme accidentelle qui la modifie, en tant qu'elle est en cette faculté une image de l'objet, cette forme accidentelle prend le nom d'*espèce sensible*. Ce n'est pas d'elle, du reste, que nous avons conscience ; car notre connaissance porte sur l'objet que nous connaissons et non sur les moyens par lesquels nous le connaissons.

Les espèces sensibles restent néanmoins dans notre mémoire, alors même que nous ne songeons plus à l'objet auquel elles répondent. Elles n'y ont qu'une existence inconsciente, puisqu'elles ne sont pas l'objet, mais le moyen de nos connaissances. Mais, à mesure que nous nous souvenons de l'un ou de l'autre des objets que nous avons perçus, elles informent à nouveau nos puissances conscientes, et l'acte de connaissance se produit de la même manière qu'en présence de l'objet.

Remarquons-le en outre, lorsque nous comparons entre elles et que nous transformons dans notre imagination et notre cogitative ces connaissances sensitives, il se produit des espèces sensibles plus complexes, qui informent ces puissances et les déterminent à l'acte. Ainsi, c'est toujours de notre moi, c'est-à-dire de nos puissances mises en acte, que nous avons conscience dans nos diverses connaissances sensitives.

A la différence de nos sens, notre entendement n'a rien d'organique. Les modifications que les objets extérieurs font éprouver à nos organes corporels n'ont donc aucune action directe sur lui. Néanmoins, comme il réside dans la même âme que nos puissances sensitives, ce qui est l'objet de ces puissances peut lui fournir un objet pour ses intellections.

Cette faculté supérieure aux sens commence comme eux par exister sans être en acte ; elle est par elle-même une simple capacité de concevoir qui a besoin d'être actuée. C'est pourquoi elle est appelée *intellect possible*, ou encore *intellect passif*[57]. Cette puissance est mise en acte de la manière que nous avons expliquée, c'est-à-dire par une forme accidentelle qui joue le même rôle dans la connaissance intellectuelle que l'*espèce sensible* dans la connaissance sensitive, et qui est appelée *espèce intelligible*. Elle est gardée dans la mémoire intellectuelle, comme les espèces sensitives sont conservées dans la mémoire sensitive, et elle informe à nouveau l'entendement chaque fois qu'il revient sur un concept qu'il a eu précédemment.

Ainsi, nous le répétons, car ce point est capital, les concepts ne sont pas innés en nous : la nature ne nous a donné que la faculté d'en avoir. Néanmoins ces concepts une fois formés sont quelque chose de nous, puisqu'ils ne se distinguent point réellement de notre entendement mis en acte. D'autre part, leur valeur objective s'explique parfaitement, puisque l'espèce intelligible qui met l'entendement en acte lui fait reproduire l'objet avec ses moindres nuances, et qu'ainsi l'entendement même se trouve assimilé à l'objet. Grâce à ce mode d'actuation de l'entendement, le concept est un acte essentiellement simple, dont on peut dire, suivant le côté d'où on l'envisage, que c'est l'entendement en tant que concevant, et aussi que c'est l'objet en tant que conçu. C'est donc l'entendement qui conçoit, en ayant conscience de lui-même ; et c'est en même temps l'objet qui est conçu, attendu que l'entendement s'est transformé en l'objet lui-même.

Le lecteur s'est demandé sans aucun doute comment se produit l'*espèce intelligible*. Il sera plus facile de le comprendre quand nous aurons étudié les différences qui distinguent l'objet de l'entendement d'avec l'objet des puissan-

(57) S. Thomas emploie aussi quelquefois le terme d'*intellect passif* pour désigner la *cogitative* ou *raison particulière*, qu'il ne confond pas néanmoins avec l'entendement, puisque, dans les passages mêmes où il l'appelle *intellect passif*, il la range parmi les puissances sensitives (II *Cont. Gent.*, cap. 60, et *Sum. th.* I, 79, 1, ad 2).

ces sensitives. Contentons-nous de dire ici qu'elle est formée par une faculté spéciale appelée par les scolastiques *intellect actif* (*Sum. th.*, I, 79, 3, et 84, 6 et 7), qui abstrait des données sensitives fournies par l'imagination l'objet de nos concepts intellectuels. Les opérations de l'intellect actif sont inconscientes, puisqu'elles ne sont qu'une préparation a l'acte de connaissance : aussi nous en démontrons-nous l'existence, sans pouvoir la constater expérimentalement. Nous reviendrons sur la manière dont l'intellect actif fait l'abstraction dont nous venons de parler.

Ce que nous tenions à expliquer en ce moment, c'est que la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle consistent toutes deux, selon la doctrine de S. Thomas d'Aquin, en une actuation des puissances sensitives et de l'entendement par des formes accidentelles qui ne nous sont pas innées, mais qui se produisent à mesure que nos connaissances se multiplient et se perfectionnent.

Or il en résulte que l'entendement lui-même est une puissance passive, du moins en tant qu'il passe de la puissance à l'acte par la manifestation qui lui est faite de son objet. L'entendement humain ne ressemble pas, en effet, à l'intelligence divine, qui est essentiellement en acte et connaît nécessairement toute vérité. Il ne ressemble même pas à l'intelligence des anges, qui n'est pas nécessairement en acte, puisqu'elle leur a été donnée par une création, mais qui, depuis le premier moment de son existence, se trouve en possession de la science qu'elle est naturellement apte à embrasser. Au contraire, au début de notre vie, notre entendement est en puissance vis-à-vis de tous les concepts auxquels il peut parvenir ; il est, pour nous servir de l'expression d'Aristote, comme un tableau sur lequel il n'y aurait rien d'écrit. Il ne se couvre d'écriture qu'à mesure qu'il s'y forme des concepts (*Sum. th.*, I, 79, 2).

Tels sont les enseignements du Docteur angélique sur la part qui revient au sujet connaissant et à l'objet connu dans nos connaissances.

Le Docteur subtil accuse ces enseignements de méconnaître l'activité que le sujet pensant déploie pour sortir de son

ignorance native, et il incline fort vers un subjectivisme dont les formules rappellent celles de Kant.

Duns Scot admet néanmoins, avec S. Thomas, que notre entendement ni nos sens n'ont aucune connaissance innée ; il admet encore que des *espèces sensibles* concourent avec nos puissances sensitives à la formation de notre connaissance sensitive et que des *espèces intelligibles* produites par *l'intellect agent* concourent avec *l'intellect possible* à la génération de la connaissance intellectuelle ; mais il explique le rôle des *espèces* et des *puissances* autrement que S. Thomas d'Aquin.

Voici la théorie du moine franciscain. Pour plus de rapidité, nous en ferons l'application à l'entendement ; mais il l'étend à la connaissance par les sens.

Le sujet et l'objet représenté par l'*espèce* ont chacun leur part dans la connaissance (1 *D.*, III, q. 7, n° 20) ; mais ils n'y prennent pas une part égale, comme feraient deux chevaux qui tirent côte à côte un même attelage ; car autrement il suffirait que l'un des deux éléments agît sans l'autre, pourvu que ce fût avec une énergie double. On ne peut dire non plus que l'objet reçoit de l'intellect la capacité d'être connu, ni que l'intellect reçoit de l'objet le pouvoir de connaître ; car l'objet et le sujet tiennent leur puissance de leur constitution native. Ils participent donc à la production de la connaissance chacun d'une manière propre et indépendante, comme deux causes de nature diverse dont la réunion est nécessaire. L'entendement en est la cause principale, l'objet en est néanmoins aussi une cause réelle ; mais ce sont deux causes parfaites en leur genre. Duns Scot n'admet donc point que la connaissance résulte de ce que la puissance de connaître est mise en acte par l'*espèce*. Sans doute, dit-il, l'*espèce intelligible* est une forme accidentelle de l'entendement ; mais seulement en ce sens qu'elle est inhérente à l'entendement de façon à lui rendre l'objet présent. Il importe même de bien remarquer que l'espèce intelligible n'informe pas l'entendement de manière à lui donner la capacité de connaître, comme si c'était une pure réceptivité sans aucune détermination, ni aucune essence. Cette

faculté de connaître, l'entendement la tient, en effet, de sa constitution. Il la possède donc toute entière avant d'être mis en rapport avec aucune espèce intelligible, comme une surface peinte en blanc existait avant d'être mise en rapport avec la couleur blanche (n. 38). Aussi, pour que la connaissance se produise, n'est-il point nécessaire que l'objet représenté par l'*espèce* informe l'entendement ; il faut uniquement que le sujet et l'objet agissent de concert.

Duns Scot cherche à faire comprendre par une comparaison comment il entend leur action. La main, dit-il, a besoin d'un couteau pour couper un corps, et cela parce qu'elle n'a point la forme d'un couteau. C'est qu'il faut, pour couper un corps, le concours de deux sortes de causes : il faut d'abord une force motrice, qui est apportée par la main; il faut en plus un instrument en forme de couteau. Ce n'est point l'instrument qui donne à la main sa force motrice ; et ce n'est point non plus la main qui donne au couteau la forme d'un instrument tranchant. La main possède, en effet, la force motrice qui lui convient, alors même qu'elle ne se sert pas du couteau ; et le couteau garde sa forme d'instrument tranchant, alors même que la main ne l'emploie pas. De la même manière, la faculté de connaître est dans l'entendement alors même qu'il est sans espèce intelligible, et la capacité d'être connu appartient à l'objet alors même que son *espèce intelligible* n'informe point l'entendement. Lorsque l'entendement est informé par l'espèce intelligible, il ressemble à une main qui aurait la forme d'un couteau ; mais cette information est pour lui quelque chose d'accidentel : elle n'ajoute rien à sa constitution essentielle, qui en fait une faculté intellective ; il pourrait même se mettre en acte, sans avoir besoin que l'espèce intelligible l'informe, si l'objet lui était présent comme le couteau est présent à la main qui s'en sert pour couper (n. 21). Le sujet et l'objet tiennent donc chacun de leur constitution propre la causalité qu'ils déploient pour produire la connaissance.

On m'objecte, poursuit Duns Scot (n. 39), que de lui-même l'entendement n'est déterminé à se porter sur aucun objet et à produire aucun acte de connaissance. Mais il ne faut

point confondre l'indétermination qui vient de l'absence de toute actuation avec l'indétermination qui vient de ce que la vertu d'un agent est illimitée dans ses applications[58].

Quand il y a indétermination de la première manière, ce qui est indéterminé ne peut passer à l'acte s'il n'y est déterminé par une cause en acte. C'est ainsi (cet exemple est de Lychet, le commentateur de Scot), c'est ainsi qu'un morceau de bois qui possède la température du milieu ambiant est dans l'indétermination vis-à-vis d'une plus grande chaleur; car il ne renferme en lui-même aucune force capable de lui donner une plus haute température; et pour que sa chaleur augmente, il faudrait qu'il subisse l'action d'un corps étranger qui posséderait une température supérieure. Mais, quand l'indétermination existe de la seconde manière, l'agent se détermine de lui-même. Pour qu'il agisse, il suffit de la présence d'un objet capable de subir son action; il n'est pas besoin qu'il soit mis en acte par une forme qui lui communique une perfection spéciale. Nous en avons un exemple dans le soleil : cet astre agit sur les êtres vivants qui subissent son influence bienfaisante : il leur donne les moyens d'engendrer des êtres de leur espèce, sans néanmoins recevoir des êtres vivants aucune puissance. C'est de cette seconde façon qu'agit notre entendement : son indétermination n'est pas celle d'une potentialité purement passive, mais celle d'une activité illimitée. L'entendement n'est donc pas mis en acte par l'objet comme la matière reçoit l'être substantiel de la forme. Il est déterminé à connaître tel objet par la présence de cet objet; mais il possède en même temps et également le pouvoir de connaître les autres objets qui rentrent dans son domaine.

(58) Cum arguitur de indeterminatione intellectus ad diversos actus et objecta, respondeo quod alia est indeterminatio materialis propter defectum actus, alia est indeterminatio agentis propter illimitationem virtutis activæ..... Sicut causa superior determinatur ad agendum, concurrente aliqua particulari causa inferiori, sicut sol ad generandum hominem concurrente homine agente, et bovem concurrente bove, non autem per aliquam formam in se receptam; ita intellectus, qui est causa superior et causa illimitata, determinatur ad hoc objectum concurrente causa particulari, puta ad agendum circa hoc objectum, concurrente hac specie (1 *D.* III, q. 7, nº 39. — Cfr. q. XXXIII *de Anima*).

On peut encore, continue Scot (*ibid.*), exprimer la même chose de cette manière. De même qu'une cause supérieure est déterminée à produire un effet quand elle rencontre le concours d'une cause inférieure particulière, de même que le soleil devient la cause de la naissance de tel ou tel être vivant lorsque ses rayons rencontrent le concours d'êtres vivants de cette espèce, sans que pour cela il reçoive de ces êtres aucune forme ou qualité quelconque; de même l'entendement, qui est une cause d'ordre supérieur et d'une puissance illimitée, est déterminé à porter sa connaissance sur tel objet quand il rencontre le concours de l'*espèce intelligible* de cet objet. En effet, cet objet représenté par son espèce n'ajoute rien à la puissance de l'entendement ; il fixe seulement par sa présence sur quoi se portera l'activité de cette faculté. Ainsi, selon Scot, l'espèce intelligible de l'objet serait placé dans l'entendement comme un germe que celui-ci ferait éclore dans l'acte de connaissance[59]. Néanmoins, ce serait le sujet qui serait la cause principale de la connaissance, — au moins de la connaissance que l'homme peut avoir ici-bas, car c'est le contraire qui a lieu dans la vision intuitive de Dieu qui nous sera accordée dans l'autre vie.

Le Docteur subtil (I *D.* III, q. 8) établit par deux raisons que le sujet pensant est la cause principale de nos connaissances ici-bas. La première raison, c'est que l'entendement peut se porter sur une multitude d'objets, pendant que l'objet ne peut nous manifester autre chose que lui-même. La seconde, c'est qu'une fois que notre intelligence s'est formée l'*espèce* d'un objet, cet objet se manifeste à nous chaque fois que nous voulons y penser; tandis que, au contraire, l'espèce intelligible a beau être présente dans notre esprit, celui-ci ne s'en sert que lorsqu'il lui plaît. On s'en rendra particulièrement compte, si l'on se souvient qu'il suffit d'un effort d'attention pour mieux connaître un objet[60].

(59) Voir aussi Suarez (Tract. I *de divina Substantia*, lib. II, cap. 12, n. 7, 10) qui a adopté cette théorie de Duns Scot.

(60) Tam in sensu quam in intellectu, posito eodem repræsentante, major attentio vel conatus facit actum perfectiorem. Idem enim habens eam-

A cette thèse, remarque Scot (q. XXIII *de Anima*), on objecte que l'espèce intelligible modifie l'entendement et le fait passer à l'acte en lui présentant un objet, tandis que l'objet n'est pas modifié par l'entendement; mais je réponds que ce pouvoir exercé par l'objet sur l'entendement, c'est à l'entendement même que l'objet le doit. N'est-ce pas, en effet, l'intellect actif qui rend l'espèce intelligible capable d'atteindre l'intellect possible ? et n'est-ce pas l'intellect possible qui produit l'acte de connaissance, en se servant de l'espèce intelligible (I *D.*, III. q. 8. n. 3) ?

On peut objecter encore que la connaissance est plus conforme à l'objet qu'au sujet et que, par conséquent, l'objet contribue plus à la connaissance que l'objet[61]. Duns Scot examine cette difficulté. Il reconnaît la conformité de la connaissance avec l'objet; mais il n'admet point la conséquence qu'on voudrait en tirer. Cette conformité est due, suivant lui, à l'action de l'entendement, qui travaille à la produire et dont l'œuvre est d'autant plus parfaite qu'elle ressemble mieux à l'objet[62]. Du reste, remarque encore le Docteur subtil (*ibid.*, n. 4), l'entendement possède à un degré éminent toute la perfection des objets qu'il atteint ici-bas ; il ne met donc en œuvre qu'une partie de sa puissance, lorsqu'il rend sa connaissance conforme à l'un de ces objets.

dem speciem intelligibilem vel phantasma, perfectius intelligit illud ad cujus intellectionem magis conatur, et minus quando minus ; ita etiam in sensu, eodem objecto præsente et in eodem lumine et in eadem distantia, perfectius videtur aliquid per majorem attentionem in videndo (I *D.*, III, q. 7, n° 17). Intellectio actualis est aliquid in nobis non perpetuum, sed habens esse post non esse, sicut experimur. Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam et aliquo modo in nobis ; alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum volumus (*Ibid.* n° 20).

(61) Agens assimilat sibi effectum quantum potest ; ergo illud est principalius agens quod magis assimilat, vel cui magis assimilatur effectus ; actus autem magis assimilatur objecto quam intellectui ; ergo... (I *D.* III, q. 8, n° 1).

(62) Ad argumentum dico quod effectus formaliter magis assimilatur causæ proximæ inferiori quam remotæ et principali et perfectiori, sicut apparet de filio respectu patris et solis... (*ibid.* n° 3) — Causa perfectior magis assimilat effectum ei cui est assimilabilis, quam imperfectior ; magis enim causat effectum qualis est causabilis et assimilabilis... Quæ plus dat formam qua assimilatur, plus dat effective assimilationem (*Ibid*).

La théorie des rapports du sujet et de l'objet que nous venons d'entendre de la bouche de Scot est des plus originales. Elle se rapproche du subjectivisme, sans pourtant y adhérer franchement.

Scot n'enseigne point, comme Kant, que notre esprit fournit la forme et que le monde fournit la matière de nos conceptions, mais il ne veut point non plus dire, avec S. Thomas d'Aquin, que l'objet fournit la forme de nos conceptions dont la puissance intellectuelle est comme la matière ; il prend une position intermédiaire : il croit que l'intelligence façonne nos connaissances à sa propre image, en même temps qu'elle les façonne à l'image des objets.

Scot ne se place point parmi les partisans des idées innées ; il ne pensait point, comme eux, que le monde extérieur ne fait qu'éveiller notre attention sur les concepts que nous portons en nous ; mais il ne veut point non plus adopter ces formules du Docteur angélique : que l'entendement est une pure puissance avant d'être mis en acte par les objets, et que dans l'acte d'intellection il se comporte en faculté essentiellement passive. Le Docteur subtil déclare, au contraire, que l'intelligence est essentiellement active, qu'elle est le principe de tous les concepts, et cependant qu'elle n'en produit aucun autrement qu'en fécondant les *espèces* qui sont des germes qui représentent l'objet. L'objet ainsi représenté n'est pas, selon lui, la simple occasion de l'acte de l'intelligence ; il est l'instrument indispensable de cette faculté, mais un instrument dont elle tire le parti qui lui plaît, attendu que nous sommes maîtres de diriger notre attention et nos pensées à notre gré.

Ce n'est pas que le sujet donne à l'objet la capacité d'être connu ; non, cela nous rapprocherait trop du subjectivisme que Kant devait professer, cela pourrait ouvrir la porte au scepticisme. Aussi Duns Scot déclare-t-il que l'objet tient de lui-même cette capacité. Ce n'est pas non plus que l'objet produise à lui seul ces germes ou *espèces intelligibles* qui nous le manifestent, ni que ces germes se développent d'eux-mêmes pour donner naissance à la connaissance que nous en avons ; non, ce serait tomber dans le sensua-

lisme, et Scot en est loin, puisqu'il attribue à l'entendement la formation et la fécondation des espèces intelligibles et qu'il reproche à S. Thomas d'avoir amoindri la part du sujet pensant dans l'intellection. Dans la philosophie du Docteur subtil, l'objet représenté par l'espèce intelligible, d'une part, et le sujet pensant, d'autre part, sont deux causes de l'intellection, indépendantes dans leur essence ; mais l'objet est pour le sujet une occasion d'agir et un instrument indispensable.

Cette solution est-elle entièrement satisfaisante ? Je ne le crois pas. Scot n'explique pas, en effet, comment se fait l'union de l'objet et du sujet. Je les vois bien juxtaposés l'un à l'autre ; je vois bien que l'objet est présent à l'entendement par l'espèce intelligible ; mais je ne vois pas qu'il entre dans l'entendement, qu'il devienne l'entendement lui-même. Or, tant que l'objet pensé ne devient pas le sujet pensant, tant que l'objet que je veux connaître ne devient pas quelque chose de moi-même, comment en aurais-je conscience ? Comment le connaîtrais-je ? Je ne puis avoir conscience de ce qui est hors de moi, mais seulement de ce qui est moi ou de ce qui s'est fait mien en s'assimilant à moi. Il faut donc que le sujet et l'objet s'identifient dans le moi pensant, ou bien la connaissance de l'objet est impossible. Duns Scot n'a point voulu les identifier : il n'explique pas la connaissance. Il ne sert de rien que l'entendement ait, dans sa théorie, une perfection et une activité illimitée ; puisqu'il ne s'agit pas de connaître l'entendement, mais de connaître l'objet. Il ne sert de rien que l'objet soit représenté par l'espèce intelligible ; puisque cette espèce ne transforme pas le moi qui connaît de manière à l'identifier avec l'objet connu.

S. Thomas avait bien vu que c'était là le nœud du problème. C'est pourquoi il laisse les autres aspects de la question dans l'ombre et cherche avant tout à faire comprendre que la connaissance n'est pas autre chose que l'entendement mis en acte par l'objet, ou, si on préfère cette formule, que ce n'est pas autre chose que l'objet mettant en acte l'entendement et ne faisant qu'une même chose avec lui.

Cette explication de l'acte d'intellection est, du reste, d'accord avec le témoignage intime de notre conscience. Nos concepts sont saisis par nous comme essentiellement simples. Nous n'y distinguons point le sujet qui pense et l'objet pensé, sinon par un acte subséquent de réflexion ; notre connaissance directe ne porte que sur l'objet. Cependant, si la théorie de Scot était juste, nous devrions toujours penser à la fois au moi qui connaît et à l'objet qui est connu.

Mais, avant de nous déclarer d'une manière définitive en faveur de la doctrine de l'Ange de l'École, il faut examiner si les reproches que Scot lui adresse n'auraient pas quelque fondement. Cet examen nous permettra de mettre en lumière divers points que nous avons laissés jusqu'ici dans l'ombre, soit parce que S. Thomas les développe moins, soit parce que nous avons voulu présenter tout d'abord ceux de ses enseignements que Duns Scot a critiqués.

Les reproches formulés par ce dernier se ramènent à trois principaux. En attribuant à l'entendement, dans l'acte de connaissance, un rôle semblable à celui de la matière dans la composition des corps, 1° S. Thomas méconnaîtrait l'activité de l'entendement, qui produit la connaissance par sa propre vertu ; 2° il méconnaîtrait l'extension de cette activité, dont le champ est illimité ; 3° il méconnaîtrait enfin le pouvoir que nous possédons de diriger notre attention, et par ce moyen de penser ou de ne point penser à un objet, d'augmenter ou de diminuer l'intensité de nos états de conscience.

Ces reproches, le Docteur angélique ne les mérite point ; car, loin de méconnaître ces trois vérités, il les enseigne nettement et les explique d'une façon on ne peut plus satisfaisante. Essayons de le montrer.

Lorsqu'il affirme que l'entendement est une puissance passive, il a soin de déclarer (I, 79, 2) qu'il veut seulement dire que l'entendement passe de la puissance à l'acte : ce qui est indubitable. Bien qu'il enseigne que l'espèce intelligible qui représente l'objet est la forme de l'entendement, dans l'acte de connaissance, il regarde l'entendement comme la cause productrice de l'intellection. A plus forte raison n'ad

met-il point que la faculté de connaître soit informée par les objets connus, de façon à constituer avec eux un composé différent de la faculté elle-même, comme il arrive à la matière première, qui change de substance en s'unissant à diverses formes substantielles.

L'entendement, selon le Docteur angélique, est en effet une faculté vivante, une faculté, par conséquent, qui tire de son propre fond sa puissance d'agir. Si on l'envisage de ce point de vue, ce n'est donc pas une pure réceptivité ; il ne ressemble point au fer rougi par la chaleur, mais à la plante qui s'assimile la nourriture qu'elle reçoit.

La faculté qui connaît ne forme point non plus avec l'objet connu un composé semblable aux substances corporelles constituées par l'union d'une matière et d'une forme. En s'actuant, cette faculté ne perd rien de ce qui la constituait. La connaissance ne la transforme pas en une autre chose ; elle la perfectionne seulement. Ce qui connaît, ce n'est pas un être nouveau, c'est la même faculté qui tout à l'heure était en puissance et qui maintenant est en acte[63].

Enfin (et nous touchons ici au point capital de la question) il y a une grande différence, selon S. Thomas (*Sum. th.*, I, 14, 1 et q. 2 *De veritate*, art. 2) entre la manière dont les formes accidentelles sont reçues par un être qui ne connaît point et la manière dont elles actuent une puissance qui connaît. L'être qui ne connaît pas ne peut recevoir que des formes qui conviennent à sa propre nature ; ainsi le fer ne peut avoir les qualités particulières du bois, ni le bois les qualités particulières du fer. L'être qui connaît est au contraire capable de recevoir les formes des autres objets. Ainsi l'homme connaît, dans les autres êtres, des qualités qu'il ne saurait posséder comme ces êtres : il connaîtra la chaleur de l'or en ébullition, et il ne saurait la sentir ; il connaîtra la densité du mercure, le poids de cent mètres cubes d'eau et le vol des oiseaux, bien qu'il n'ait ni cette densité, ni ce poids et qu'il soit incapable de voler dans les airs.

Mais de quelle manière l'être qui connaît arrive-t-il à la connaissance d'êtres dont l'essence diffère de la sienne ? Nous

(63) Voir Cajetan, *in* I, q.79, art. 2.

avons déjà répondu que c'est par le moyen des *espèces*, qui mettent en nos facultés sensitives et intellectuelles une image de ces êtres, ou plutôt qui façonnent nos facultés à l'image de ces êtres.

Il convient de remarquer aussi que ces espèces qui sont en nous au moment où nous avons la connaissance actuelle de leur objet, restent encore dans notre souvenir lorsque nous avons cessé d'y songer. Cette existence inconsciente et persévérante consiste en une simple inhérence de ces espèces dans nos facultés. Cette existence est une simple modification du sujet, conforme à l'essence du sujet. On peut la comparer aux modifications que des cachets divers font subir à la cire en s'imprimant sur elle, ou bien à celles qui se produisent dans un phonographe qui enregistre automatiquement des bruits et des sons. La cire, tout en portant l'empreinte d'objets qui ne sont pas de cire, n'éprouve rien qui ne soit conforme à sa nature parce qu'elle ne rapporte pas ces empreintes aux cachets qui les ont imprimées ; le phonographe n'éprouve rien qui ne soit conforme à sa nature parce qu'il ne rapporte pas les lignes gravées sur son métal aux bruits et aux sons dont les vibrations ont produit ces lignes. Les *espèces sensibles* ou *intelligibles* ont en nous cette espèce d'existence soit pendant, soit après nos actes de connaissance ; c'est-à-dire qu'elles sont des modifications accidentelles de nos puissances.

Mais, quand notre pensée se porte sur un objet, notre intelligence n'est plus seulement modifiée par ces images inconscientes de l'objet ; elle connaît cet objet lui-même. Pour cela, il faut évidemment que nous nous servions des modifications de nous-mêmes pour nous représenter les objets dont elles sont l'image.

Il en résulte qu'au moment de l'acte de connaissance, l'espèce informe nos facultés non plus seulement par son entité physique et en tant quelle est un accident inhérent à ces facultés, mais encore en tant qu'elle représente l'objet sur lequel notre connaissance se porte. Cette manière d'informer nos facultés sensitives ou notre entendement est appelée *intentionnelle ;* mais il serait peut-être plus conforme au

langage de la philosophie contemporaine de l'appeler *objective* ; car elle produit l'*objectivation* de nos connaissances, en nous faisant affirmer de l'objet ce qui est connu par le sujet. C'est de cette manière intentionnelle ou objective que l'espèce est la forme de l'entendement chaque fois que celui-ci passe à l'acte. Aussi S. Thomas dit-il que l'entendement devient, non pas l'espèce de l'objet, mais l'objet lui-même. L'expérience nous prouve, en effet, que ce qui est connu, c'est l'objet. Ce qui détermine et spécifie l'acte de l'entendement, c'est donc l'objet ; et puisque des objets matériels, comme les pierres ou les arbres, ne peuvent entrer dans notre âme avec leur entité physique, il faut bien qu'ils prennent en nos facultés cette existence appelée intentionnelle, dont il est très difficile de comprendre la nature intime, mais que tout le monde connaît, puisqu'elle n'est pas autre chose que ce que nous percevons en notre conscience, dans toutes nos connaissances.

Après ces explications, il est impossible d'accuser S. Thomas d'avoir méconnu l'activité de l'entendement et d'avoir considéré cette faculté comme une pure réceptivité : c'est donc à tort que Duns Scot a formulé cette accusation. Les thomistes ont toujours soutenu le contraire, et plusieurs partisans du Docteur subtil lui-même l'ont reconnu : c'est ce qu'avoue Cavelle dans ses commentaires sur Duns Scot (q. XII *de Anima*, n° 15 ; — édition Wadding, tome II, p. 525).

D'autre part, nous devons reconnaître nous-même que, si la théorie du Docteur subtil mérite les reproches que nous lui avons adressés, c'est parce qu'elle est incomplète, et parce que Duns Scot n'a pas pénétré aussi profondément que S. Thomas d'Aquin dans l'étude de la connaissance. Le docteur franciscain enseigne, en effet, que l'entendement se sert des espèces intelligibles comme d'un instrument, et qu'il en fait sortir la connaissance comme d'un germe. Cela est vrai, et S. Thomas l'admet aussi bien que Scot des espèces intelligibles considérées dans leur entité physique et en tant qu'elles sont inhérentes à l'entendement. Seulement, S. Thomas ajoute que la connaissance résulte de ce que les espèces informent objectivement l'en-

tendement, qui se transforme ainsi en l'objet connu. C'est ce que Scot refuse d'ajouter; et sa théorie manque ainsi d'un complément indispensable. Faute de ce complément, la connaissance ne s'explique pas, et sa valeur objective est compromise.

Nous pouvons dire la même chose du second reproche que le philosophe franciscain adresse à S. Thomas, celui de méconnaître le pouvoir illimité de l'entendement. Ici encore l'Ange de l'Ecole admet ce qu'on l'accuse de nier. Ici encore il va plus loin que Scot; car il donne de ce pouvoir illimité une explication qui cadre parfaitement avec son enseignement sur le principe d'individuation et sur la manière dont l'objet informe nos facultés; tandis que Duns Scot a dû rejeter cette explication, parce qu'il avait combattu l'enseignement de S. Thomas sur ces deux questions.

Nous l'avons dit tout à l'heure, S. Thomas enseigne (*Sum. th.*, I, 14, 1 et q. IX *de Veritate*, a. 2) que les êtres dépourvus de facultés cognoscitives ne peuvent recevoir que les formes qui leur sont propres, tandis que les êtres qui connaissent peuvent en outre recevoir les formes qui sont propres à d'autres êtres. Nous avons remarqué aussi que cela tient à la manière *intentionnelle* dont l'objet connu informe la faculté qui connaît.

S. Thomas en donne une raison plus profonde. On se souvient que, selon le saint docteur, la matière est le principe qui individualise les formes. Elle les emprisonne donc, si je puis ainsi parler, et les empêche de se communiquer. Nous verrons plus loin qu'il en résulte que l'essence des objets corporels doit être dépouillée de ses conditions matérielles pour être connue de l'entendement. Mais il en résulte aussi que plus une puissance est dégagée de la matière, plus elle est apte à recevoir les formes qui ne lui appartiennent pas en propre, c'est-à-dire les formes des autres êtres. C'est pourquoi les êtres entièrement matériels sont incapables de connaissance, pendant que les êtres immatériels ont la faculté de connaître, et une faculté d'autant plus étendue qu'ils sont plus indépendants de la matière. Le domaine de la faculté de connaître sera, en effet, d'au-

tant plus vaste qu'elle pourra être informée *objectivement* ou *intentionnellement* par les formes d'un plus grand nombre d'autres êtres.

Ainsi, les plantes sont incapables d'aucune connaissance, parce qu'elles ne peuvent recevoir aucune forme d'une façon immatérielle ; les sens sont réduits à une connaissance restreinte, parce qu'étant dans des organes corporels, ils ne sauraient recevoir que des *espèces sensibles*, séparées, il est vrai, de la matière, mais non dépouillées des conditions matérielles : la vue ne voit que des couleurs ; l'oreille n'entend que des sons ; tous les sens, en un mot, ne perçoivent que des qualités qui, bien que détachées des substances corporelles, restent des qualités corporelles et concrètes. Comme l'entendement est indépendant de tout organe matériel, il reçoit des *espèces intelligibles*, c'est-à-dire, comme nous l'expliquerons au paragraphe suivant, des espèces dépouillées de toutes conditions matérielles. L'objet de cette faculté n'est pas, en effet, ce qui est matériel, contingent et individuel ; mais ce qui est abstrait, ce qui est nécessaire et universel. Il s'ensuit que l'intelligence est capable de tout connaître, par conséquent de tout devenir et de recevoir objectivement la perfection de tous les êtres qui forment l'univers. Aristote dit donc à bon droit que l'âme est comme la main. En effet, observe S. Thomas (III *de Anima*, lect. 13), la main tient lieu à l'homme de tous les autres organes possédés par les animaux, car elle nous fabrique des instruments qui remplacent tous les organes dont nous sommes dépourvus. L'âme tient de même lieu à l'homme de toutes les perfections des autres créatures ; elle peut, d'une certaine manière, nous mettre en possession de la totalité de l'être qui est dans notre univers, puisqu'elle est capable de recevoir *objectivement* ou *intentionnellement* les formes de tous les êtres. Voilà comment S. Thomas d'Aquin explique ce que Scot lui reprochait de méconnaître, à savoir que le pouvoir de l'entendement est illimité.

Le troisième reproche qu'il lui a adressé, celui de ne ne point tenir compte de l'influence de l'attention dans la connaissance, n'est pas plus juste ; car S. Thomas a très

bien remarqué cette influence. Nous pouvons, dit-il (II-II, 15, 1), faire attention ou ne pas faire attention à une vérité. Si nous n'y faisons pas attention, cela arrive de deux manières : tantôt c'est le fait de la volonté, qui se détourne spontanément de la considération de cette vérité ; tantôt c'est l'effet de la concentration de l'attention de notre esprit sur un autre objet, qui nous empêche de prendre garde à cette vérité.

Ainsi le Docteur angélique n'ignorait pas la part de l'attention dans la connaissance et les variations d'intensité qu'elle produit dans nos actes d'intelligence. S'il ne regardait pas ce phénomène comme contraire à sa théorie de l'actuation de l'entendement par les formes de l'objet, c'est qu'il expliquait l'attention par la complaisance avec laquelle nous nous arrêtons à considérer les objets connus, explication qui suppose que cette actuation est la première condition de l'attention.

Duns Scot admet, du reste, lui aussi, que la présence de l'objet à notre pensée est requise pour que notre attention puisse se porter sur lui avec plus ou moins d'intensité. Nous avons vu, en effet, qu'il fait concourir l'objet à l'acte de l'entendement.

Il le fait même lorsqu'il essaye de prouver contre S. Thomas que nos facultés ne sont point passives dans la connaissance ; car voici ce qu'il dit (I *D.*, III, q. 7, a. 17) : « Étant donné le même objet présent à la pensée, *posito eodem repræsentante*, une plus grande attention rend plus parfaite la connaissance des sens et aussi celle de l'entendement. Un même homme, ayant en lui la même espèce intelligible et le même *phantasma*, comprend mieux la vérité représentée par cette *espèce* s'il s'efforce de la mieux comprendre ; et il la comprend moins bien s'il ne fait aucun effort. Il est également certain que le même objet sera mieux vu si on le regarde avec plus d'attention, encore qu'il reste à la même distance et qu'il ne soit pas plus éclairé. »

En faisant ses objections en ces termes à la thèse du Docteur angélique, Duns Scot n'a point remarqué que, suivant lui-même, l'attention ne se produit qu'autant que l'objet est

déjà présent à la pensée, qu'autant, par conséquent, que la connaissance existe déjà. Mais, dès que la connaissance existe, répondent les partisans de S. Thomas, la faculté a déjà été mise en acte par l'objet. L'activité qui se déploie dans l'attention ne contredit donc en aucune manière la théorie du Docteur angélique, suivant laquelle l'intelligence est actuée objectivement par l'objet.

Ainsi l'Ange de l'École admet et explique toutes les propriétés de nos facultés et toutes les opérations mentales que le Docteur subtil lui reprochait de méconnaître. Il a affirmé avant Scot ce que ce dernier enseigne d'exact sur les rapports de l'objet et du sujet. Il a approfondi la question plus que le moine franciscain, en expliquant comment l'objet informe le sujet dans la connaissance. Cette explication, Duns Scot l'a rejetée. Il en résulte, croyons-nous, que sa doctrine est incomplète, et qu'elle laisse une porte ouverte au subjectivisme et au scepticisme.

X

Nous allons déterminer maintenant quel est l'objet propre et précis de la connaissance intellectuelle, selon la doctrine de S. Thomas d'Aquin et selon celle de Duns Scot.

Arrêtons-nous d'abord aux enseignements du Docteur angélique sur cette question ; nous étudierons ensuite l'opinion de Duns Scot.

La doctrine de l'Ange de l'École se résume en cette formule : *L'objet naturel de l'entendement humain, ici-bas, c'est l'essence des choses matérielles*, et ce que la connaissance de l'essence des choses matérielles peut nous manifester (*Sum. theol.* I, 12, 11 ; — 84, 7 et 8 ; — 85, 5 et 8 ; — 86, 2 ; — 87, 2 ad 2 et 3 ; — 88, 2 et 3 ; — III *D.*, 23, q. 1 ; — Opusc. *de Principio individuationis*, 29° de l'édition Romaine, 25° de l'édition Vivès ; — III *de Anima*, lect. 8). Nous pouvons distinguer dans cette formule trois assertions : 1° c'est des *choses matérielles* que nous tirons l'objet de notre connaissance intellectuelle ; 2° c'est l'*essence* des choses matérielles qui est l'objet propre

de notre connaissance intellectuelle; 3° tous les autres êtres ne deviennent l'objet naturel de notre entendement, que par leur rapport avec notre connaissance de l'essence des choses matérielles.

Cherchons à comprendre le sens de ces trois assertions, autour desquelles se grouperont d'elles-mêmes toutes les autres affirmations de S. Thomas sur le sujet qui nous occupe. Cette étude nous montrera combien sa doctrine est profonde et originale, et comment elle s'harmonise parfaitement avec les autres théories du sait docteur.

Nous voyions précédemment qu'étant immatériel, l'entendement est capable de connaître l'essence de tous les êtres. Ne tombons-nous point dans une contradiction, en disant maintenant que l'entendement humain n'a pour objet propre ici-bas que l'essence des êtres matériels? Non, cher lecteur. Il faut, en effet, distinguer entre les objets dont nous pouvons avoir une certaine connaissance et les objets dont nous avons l'intelligence directe et immédiate. Toute intelligence est immatérielle, et elle peut par conséquent connaître d'une certaine manière tous les êtres dont l'existence lui sera manifestée; mais une âme intelligente unie, comme est la nôtre, à un corps qu'elle informe, ne peut atteindre directement que les objets que lui manifestent nos sens extérieurs ou nos autres facultés sensitives.

Il y a donc des différences non seulement de degré, mais encore de nature, entre l'intelligence de Dieu, l'intelligence des anges et l'intelligence de l'homme.

Dieu possède en son essence une perfection infinie; comme il est tout acte, il comprend sa propre essence sans passer de la puissance à l'acte, et dans son essence il comprend l'essence de tous les êtres auxquels il peut donner l'existence. Les anges ont reçu des connaissances innées. Connaître, pour eux, c'est voir ce qui est en leur intelligence elle-même. L'entendement humain ne connaît rien, au contraire, qu'en passant de la puissance à l'acte, et il passe de la puissance à l'acte, non pas en saisissant directement sa propre essence, mais en s'assimilant de la manière qui a été expliquée (voir § IX, p. 101) aux objets qui lui

sont manifestes (I, 84, 2 et 87, 1). Or, comme ces objets ne peuvent lui être manifestés que par le moyen des facultés sensitives qui élaborent les données que nos sens perçoivent dans le monde corporel, il ne peut atteindre directement ici-bas que l'essence des choses corporelles.

Tous les philosophes ont reconnu que notre connaissance intellectuelle est précédée de connaissances sensitives; car c'est un fait d'expérience. Mais plusieurs ont cru que notre entendement avait le même objet propre que les anges ou que Dieu lui-même. Les cartésiens affirment que les objets sensibles ne font qu'attirer notre attention sur des concepts que nous portons innés en notre âme ; Malebranche prétendait même que nous voyons l'essence des choses dans les idées éternelles, qui sont l'objet de la science de Dieu. Cette explication, déjà proposée par Platon, a été rejetée par S. Thomas ; car, dit-il, si nous portions en nous des concepts innés comme ceux des anges, nous en aurions quelque conscience (I, 84, 3) ; si nous percevions l'essence des choses dans les idées éternelles, un aveugle-né se rendrait compte de l'essence des couleurs, aussi bien que ceux qui ont des yeux pour les voir (I, 84, 4). Or il n'en est rien. C'est donc dans les données mêmes qui lui sont fournies par les sens que notre entendement saisit directement l'objet de ses concepts. Bien plus, c'est de notre connaissance de l'essence des choses matérielles que nous tirons, comme nous l'exposerons plus loin, tout ce que nous savons naturellement des êtres immatériels.

Aussi faut-il que tous nos concepts soient accompagnés d'une image sensible et concrète, qu'il s'agisse de concepts que nous nous formons pour la première fois et auxquels nous n'avions jamais songé, ou qu'il s'agisse de concepts dont nous revivifions le souvenir. Voyez, en effet, un des moyens dont vous vous servez pour arriver à comprendre vous-même ou pour faire comprendre aux autres une vérité : vous vous la représentez à vous-même ou à vos auditeurs dans un exemple où elle est comme incarnée et dans lequel vous l'étudiez[64].

(64) Les mots et les formules employés dans le langage et dans les scien-

C'est dans nos puissances sensitives, c'est dans notre imagination, ou fantaisie, que se représentent les exemples concrets et particuliers d'où nous tirons l'objet de nos concepts. Les scolastiques désignaient pour ce motif ces exemples sous le nom *d'images* ou de *fantômes*, *phantasmata*, ou plutôt, ils leur réservaient d'ordinaire ce dernier nom, pour les distinguer des *espèces sensibles* ou *intelligibles* dont il a été parlé précédemment et qui en diffèrent absolument; car les *fantômes* sont l'objet de la connaissance sensitive, tandis que les *espèces* ne sont pas l'objet, mais le moyen de la connaissance.

Quoi qu'il en soit, comme les *fantômes* sont nécessaires à la formation de nos concepts intellectuels et que nos facultés sensitives ne peuvent les produire qu'avec le concours de nos organes corporels, s'il arrive que ces organes soient malades ou lésés, nos facultés sensitives se trouvent incapables de fournir à l'entendement les représentations sensibles ou *fantômes* dont il a besoin pour exercer son activité, et l'entendement se voit ainsi réduit à l'impuissance.

Cela prouve, dit S. Thomas d'Aquin (I, 84, 7), que l'entendement humain a pour objet propre l'essence des choses matérielles, et que c'est par l'étude de l'essence des choses visibles qu'il parvient à acquérir une certaine connaissance des choses invisibles. Selon Scot (I, *D.*, III, q. 6, n°s 27 et 28), le *fantôme* est uni au concept, comme l'ombre qui accompagne un objet éclairé: il n'y a là qu'une concomitance qui ne tient pas à la nature de notre entendement. Le Docteur angélique y voit, au contraire, une preuve de la constitution native de nos facultés intellectuelles. Il enseigne (I, 84, 6) que nous ne pouvons nous former aucun concept dont la matière ne nous soit présentée directement ou indirectement dans des données sensibles.

ces sont, à certains égards, des images sensibles des choses que nous concevons, aussi bien que les exemples. Nous reviendrons sur ce point. Remarquons seulement que ces mots et ces formules, prononcés ou figurés dans notre imagination, sont nécessaires à la netteté de la plupart de nos concepts.

Néanmoins il met une grande différence entre l'objet des facultés sensitives et l'objet de l'entendement. En effet, ce qui est l'objet des facultés sensitives, ce sont les choses sensibles envisagées dans leur existence particulière et contingente, tandis que l'objet direct et propre de l'entendement, c'est l'*essence* des choses sensibles.

Étudions donc ce qu'il appelle l'*essence* des choses sensibles. Nous avons dit (§ IX, p. 83 et suiv.) qu'il y a, dans tout être corporel, quelque chose qui existe nécessairement en lui, du moment qu'il appartient à telle ou telle espèce d'êtres ; et que ce qui existe nécessairement en lui, parce qu'il est de cette espèce d'êtres, doit exister de même dans tous les êtres de la même espèce ; d'où il résulte que tous les êtres d'une même espèce sont nécessairement constitués de la même manière et soumis aux mêmes lois. Nous avons dit aussi (*ibid.*) que les êtres divers, qui ont la même constitution spécifique et font partie de la même espèce, possèdent néanmoins une individualité distincte. Ainsi Socrate appartient à l'espèce homme, parce qu'il est constitué de la manière propre aux hommes ; mais il n'en a pas moins son individualité qui le distingue de Platon, d'Aristote et de tous les autres membres de l'espèce humaine. Or, ce qui fait qu'un être appartient à telle espèce, ce qui est nécessairement en lui, du moment qu'il appartient à telle espèce, c'est son essence. L'essence, c'est ce qui fait qu'un être est ce qu'il est, et qu'il n'est pas un être d'une autre espèce, c'est ce qui fait, par exemple, que Socrate est un homme.

L'essence, c'est encore ce qu'on exprime par la définition d'un être (I, 3, 3 ; — et 29, 2 ad 3) ; car on ne définit pas les êtres par leurs caractères individuels, mais par leur constitution spécifique. C'est aussi ce qu'un être est en vertu de sa forme (Opusc. *de ente et essentiâ*, cap. I). Nous avons dit, en effet, que la forme est le principe qui détermine la constitution d'un être, par opposition avec la matière, qui d'elle-même est indéterminée à recevoir telle nature plutôt que telle autre et qui se transforme en substances diverses. Néanmoins l'essence d'un corps ne se tire point de la forme

séparée de la matière, mais de la matière déterminée par la forme, par conséquent du composé[65] formé par les deux (I, 29, 2 ad 3 ; — I *D.*, 23, art. 1er ; — *Quæst. disp. de Potentia*, q. 9, art. 1er, ad 6 ; — Opusc. *de ente et essentiâ*, 2 et 5).

Or c'est précisément cette essence distincte des caractères individuels qui s'unissent à elle dans les corps existants, c'est précisément cette essence que le Docteur angélique regarde comme l'objet propre de notre entendement ici-bas[66]. Parmi les caractères individuels qui n'entrent pas dans l'essence des choses corporelles et qui par conséquent ne sont point l'objet de notre entendement, il est bon d'en remarquer quelques-uns au sujet desquels la doctrine de S. Thomas semble un peu oubliée, même par ses disciples, qui quelquefois, sans y prendre garde, s'attachent aux opinions de Scot.

On distingue dans tout corps sa *substance* et ses accidents. La substance est ce qui existe en soi, sans être inhérent à rien qui la supporte. La substance ne tombe pas par elle-même sous nos sens extérieurs, qui ont pour objet les accidents concrets; ils ne la saisissent donc qu'avec ses accidents et par ses accidents. Aussi Scot réserve-t-il à l'entendement la connaissance des substances distinguées de leurs accidents, et c'est aussi, je crois, l'opinion de tous les philosophes modernes qui ne sont point tombés dans le sensualisme. Ce n'est pas néanmoins celle de S. Thomas d'A-

(65) Nous l'avons déjà remarqué, sans une matière, les formes matérielles ne peuvent se concevoir que comme des règles abstraites. Elles ne peuvent donc exister en dehors de la matière: c'est à tort que Platon enseignait le contraire. Aussi pour les définir faut-il tenir compte de leur rapport avec la matière (S. Thomas, *in VII Metaph.*, lect. 9).

(66) Propriam ejus (intellectus) est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repræsentant phantasmata (*Sum. theol.* I, 85, 1). — Humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine ; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum (*ibid.*, I, 85, 2 ad 2).

quin. Le saint docteur attribue à l'intellect la connaissance des substances considérées en dehors de tout individu en qui elles existent[67]; mais, selon lui[68], c'est à la *raison particulière*, ou *cogitative*, qu'appartient la connaissance de toute substance corporelle considérée comme la substance d'un ou de plusieurs individus.

Du moment, en effet, qu'on attribue à la *cogitative* le pouvoir d'associer et de dissocier toutes les données particulières qui peuvent se distinguer les unes des autres, dans les perceptions des sens, pourquoi ne distinguerait-elle pas le fond qui reste dans les corps, pendant que leurs accidents changent et varient? Je suis en présence d'une pomme. Au mois de mai, je l'ai remarquée, alors qu'elle était toute verte et toute petite. J'ai suivi son developpement progressif, et maintenant je la vois parvenue à sa maturité. Pourquoi ma cogitative n'arrêterait-elle point son attention sur

(67) Il va sans dire que l'entendement peut avoir pour objet une substance particulière, s'il la considère comme nécessaire pour l'explication de quelque chose ; mais c'est là une connaissance indirecte du singulier sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin. En ce moment nous ne nous occupons que de l'objet direct de l'entendement.

(68) Restat ostendere ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo. Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens, nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis æstimativa naturalis est : qua potentia per sui conjunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quæ confert de universalibus, participat vim collativam : sed quia pars sensitivæ est, non abstrahit omnino a materia. Unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam ; sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam ; sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem (S. Thomas, Opusc. *De principio individuationis*, cap. 2). — Comme la doctrine de cet opuscule pourrait surprendre quelques lecteurs, je crois devoir dire que son authenticité est absolument incontestable. Elle est attestée par Tholomée, Bernard Guidonis, Louis de Valladolid, S. Antonin. Elle est aussi admise par les critiques. (Voir Quétif et Echard, ou Jourdain, *Philosophie de S. Thomas.*)

ce qui, dans cette pomme, n'a point changé depuis que je la vois, aussi bien que sur sa couleur et sur sa grosseur qui se sont modifiées ? Elle le peut faire. Or considérer ce qui, dans cette pomme, est resté identique sous les accidents qui se transformaient, c'est considérer la substance de cette pomme. Je ne saurais dire pourtant que cette représentation que je me fais de la substance de ce fruit soit le concept intellectuel de substance, ni même le concept intellectuel de pomme. Cette représentation renferme sans doute des éléments d'où mon entendement pourra facilement tirer ces concepts ; mais pour que ces concepts eux-mêmes existent, il faut que j'envisage non plus ce qui est dans telle pomme particulière, mais ce qui est et doit être dans toute pomme.

Les enseignements que S. Thomas formule expressément au sujet de la connaissance expérimentale des substances concrètes, il aurait eu les mêmes raisons de les affirmer d'une certaine connaissance purement expérimentale des causes concrètes. Beaucoup de philosophes contemporains expliquent de la manière suivante l'origine de la notion de cause. « Nous expérimentons, disent-ils, que nous sommes la cause productrice de plusieurs phénomènes qui se passent en nous : par exemple des mouvements de notre main ; car, nous l'avons éprouvé souvent, il dépend de nous de la mouvoir ou de la maintenir immobile. Comme d'ailleurs nous voyons que les autres êtres vivants nous ressemblent, nous leur attribuons comme à nous-même la puissance de mouvoir ou de garder au repos ceux de leurs membres qu'ils remuent comme nous remuons notre main. L'experience nous montre encore qu'il dépend de nous de modifier et de déplacer les corps qui nous environnent. Nous nous regardons par conséquent comme la cause productrice de ces déplacements et de ces modifications de corps qui sont en dehors de nous. Cela connu, nous sommes amenés naturellement à considérer comme la cause productrice des deplacements ou des modifications d'un autre corps tout être qui nous paraît exercer sur ces déplacements ou ces modifications une influence semblable à

celle que nous exerçons sur le monde extérieur ». — Que les hommes parviennent ainsi par l'association de données fournies par l'expérience, à connaître, soit en eux-mêmes, soit en dehors d'eux-mêmes, diverses causes concrètes et particulières, nous l'admettons avec les philosophes dont nous venons d'exposer le sentiment. Quant à regarder cette connaissance expérimentale de causes efficientes concrètes comme un concept intellectuel[69], nous ne le pouvons faire ; car, si nous le faisions, nous croirions nous mettre en désaccord avec la doctrine de S. Thomas d'Aquin au sujet de l'objet de l'entendement. Les causes efficientes connues de cette manière purement expérimentale sont, en effet, envisagées comme des êtres concrets. Alors même que nous considérerions ces causes comme résultant d'une puissance distincte des autres caractères de l'être en qui elles résident, quand nous considérerions, par exemple, la force motrice d'une locomotive, sans penser à la matière, au poids, à la couleur, au jeu de cette machine, cette force motrice serait quelque chose d'individuel et de particulier ; la connaissance que nous en aurions de la façon que nous avons exposée ne constituerait donc pas le concept de cause, puisqu'un concept a pour objet l'essence des choses, c'est-à-dire ce qui est au-dessus de toute condition particulière. Cette connaissance de la force motrice d'une locomotive particulière qui traîne quarante wagons est au concept de la force motrice des locomotives et au concept de cause comme la connaissance de la personne qu'on appelait Napoléon est au concept de conquérant ou au concept d'homme.

(69) Les auteurs qui croient avoir expliqué de cette manière l'origine du concept de cause et du principe de causalité disent ordinairement que ce sont nos actes de volonté qui nous en fournissent la première donnée expérimentale. Nous avons évité à dessein de mettre la volonté en cause pour expliquer la production des mouvements de notre corps qui dépendent de nous, comme sont les mouvements de notre bras. Dans le langage ordinaire, nous appliquons, en effet notre verbe *vouloir* à bien des actes qui ne sont pas l'œuvre de notre volonté entendue au sens que S. Thomas donne au mot *voluntas*. Qu'est-ce que la volonté, suivant S. Thomas d'Aquin ? et peut-elle s'exercer avant que nous possédions le concept de cause et le principe de causalité ? Ce sont des questions sur lesquelles nous nous proposons de revenir.

D'autres données susceptibles de devenir l'objet de véritables concepts, mais dont l'expérience ne nous fournit qu'une connaissance sensitive, ce sont, d'une part, les dimensions des corps et le lieu qu'ils occupent, et, d'autre part, la date des phénomènes et leur durée. Ce sont là, en effet, des éléments essentiellement contingents et individuels, dont tout concept doit faire abstraction pour ne considerer que l'essence des choses. Sans doute, il peut être de l'essence d'une espèce d'être d'avoir une durée ou des dimensions données : il est, par exemple, de l'essence de l'homme de vivre moins de deux mille ans et de n'avoir point une taille de dix mètres ; mais si ces éléments entrent dans l'essence des choses, c'est quand on les considère comme dépendant de la constitution d'une espèce d'être. Envisagez-les comme se rencontrant dans tel ou tel individu particulier, et votre connaissance sera d'ordre sensitif. Or, qui dit un lieu déterminé occupé dans l'espace ou dans le temps, dit quelque chose qui est propre aux individus et qui ne tient pas à leur essence ; car, si un individu d'une espèce existe aujourd'hui en tel endroit, un autre individu de la même espèce pourra exister dans un siècle, en un lieu voisin. Il s'en suit que nos concepts pris objectivement ne sont ni localisés, ni datés[70]. Si mon entendement veut concevoir ce que c'est qu'un chêne, il est donc necessaire que je fasse abstraction de l'âge, de la taille et de la situation de tous les chênes que j'ai rencontrés ou que mon imagination me representerait. Pour penetrer jusqu'au fond de la doctrine de l'Ange de l'École, il est même bon de remarquer qu'à son avis, la date de nos concepts eux-mêmes ne peut devenir l'objet de l'entendement, à cause du caractère particulier et individuel de tout ce qui est daté. Il s'en explique en étudiant l'objet de la mémoire in-

(70) Voici quelques-uns des textes où S. Thomas l'enseigne : « Nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc » (I, 107, 4). — « Intellectus in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco, considerat enim universale quod est abstractum ab hic et nunc » (III, *Cont. Gent.* cap. 84, n. 6). — « Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc et hæc determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatæ... quod cadat sub sensu exteriori est per quantitatem » (Opusc. *de principio individuationis*, cap. 3).

tellectuelle. Arrêtons-nous donc un instant à ses enseignements sur ce point.

Le saint docteur admet qu'outre la mémoire sensitive, nous possédons une certaine mémoire intellectuelle. L'objet de la mémoire sensitive est facile à déterminer. Ce sont les données particulières et concrètes qui rentrent dans le domaine des puissances sensitives. Je me souviens que j'ai vu Notre-Dame de Paris, en septembre dernier. Cet admirable monument et la date où je l'ai vu, voilà des données particulières et concrètes ; c'est donc à la mémoire sensitive que j'attribue tout ce souvenir. Mais quand notre mémoire porte sur des données intellectuelles, le problème devient plus complexe.

Avicenne niait l'existence de toute mémoire de ces données intellectuelles, parce que, selon lui, quand nous avons compris une chose, il ne reste en notre entendement rien de cette intellection, sinon une aptitude à comprendre plus facilement la même chose, quand nous le voudrons ; c'est dans le développement de cette aptitude aidée par la conservation des *fantômes* dont les concepts sont tirés, c'est, dis-je, dans le développement de cette aptitude, et non dans des souvenirs intellectuels, qu'il faisait consister la science. S. Thomas expose cette théorie d'Avicenne, mais pour la combattre (*Sum. theol.* I, 79, 6 et qu. X. *de Veritate*, art. 2). Il admet, en effet, que notre entendement possède une mémoire, c'est-à-dire qu'il conserve l'intelligence et la science de ce qu'il a une fois compris. Outre l'autorité d'Aristote (*de Anima*, liv. III, cap. 8), il invoque deux raisons en faveur de son sentiment. Sa première raison, c'est que l'entendement étant moins soumis au changement que les facultés sensitives qui se servent d'organes corporels, la science qui est une connaissance intellectuelle doit se garder dans l'intelligence mieux encore que les connaissances sensitives ne se conservent dans la mémoire sensitive. Sa seconde raison, c'est que (*de Veritate*, ibid.) s'il ne restait dans l'entendement qu'une aptitude à comprendre, cette aptitude devrait s'étendre à toute espèce d'intellection et elle ne devrait pas être plus grande pour les sciences déjà

étudiées par nous que pour les autres. Donc, conclut-il, l'entendement conserve les *espèces intelligibles* qu'il s'est formées des choses pour les comprendre ; car, sous ce rapport, il ressemble aux puissances sensitives qui conservent les *espèces sensibles* des objets une fois connus par elles. Si l'on appelle mémoire la faculte de garder les connaissances acquises, on sera donc en droit d'affirmer que notre entendement est doué de mémoire. Je puis donc dire avec vérité que c'est dans mon entendement que se conserve la science de la géométrie que j'ai étudiée, il y a vingt-cinq ans ; je puis dire encore que c'est ma mémoire intellectuelle qui remet dans ma pensée par une réminiscence inconsciente l'intelligence des théorèmes qui m'ont été alors démontrés ; mais, si je me souviens que cette démonstration m'a été faite, il y a vingt-cinq ans, est-ce encore de la mémoire intellectuelle que je tirerai ce souvenir ?

Pour répondre à cette question, il faut remarquer, à la suite de l'Ange de l'École, que je puis me souvenir de deux manières que tel théorème de géométrie m'a déjà été démontré par les preuves dont je saisis toujours la valeur[71]. La première manière consiste à me rendre compte que je comprenais le théorème en question, mais sans penser que c'est autrefois, ni à plus forte raison que c'est à telle date que je suis arrivé à le comprendre. Mon état psychologique conscient est donc le même, en ce cas, que je comprenne le théorème depuis un instant sans avoir cessé d'y penser, ou qu'il me revienne à la pensée après avoir cessé de m'occuper pendant un jour, pendant un mois, ou pendant vingt-cinq ans. Or il est facile de voir qu'ici mon entendement est encore seul en jeu, puisque je ne fais que porter un jugement où je m'affirme à moi-même que je comprenais bien

(71) Si je me souvenais seulement de la formule d'un théorème, sans me rendre aucun compte de la vérité de ce théorème, ce souvenir ressemblerait à celui des enfants qui font des additions et des multiplications d'une manière purement machinale, ou à celui d'un ouvrier qui emploie des procédés empiriques dont il ne comprend pas la raison. Ce souvenir ne ferait donc pas revivre une connaissance intellectuelle, mais une connaissance de la *cogitative* ou d'autres facultés sensitives. Ce serait donc une opération de la mémoire *sensitive*.

tel théorème. Il y a là comme une comparaison entre mon intellection actuelle et mon intellection antérieure, et une comparaison toute intellectuelle, puisque, pour la faire j'ai besoin de comprendre la conformité de mon intellection antérieure avec mon intellection actuelle. — Je puis aussi me souvenir, d'une seconde manière, de la vérité d'un théorème que j'ai étudié, il y a vingt-cinq ans. Je me rendrais compte de la vérité de ce théorème, mais en me souvenant que les raisons qui me démontrent cette vérité ont déjà été saisies par moi, et cela dans le passé, et cela il y a vingt-cinq ans. Dans ce dernier cas, j'envisagerais donc mon intellection, non plus en dehors du temps, mais comme s'étant produite dans le passé, et même comme s'étant produite à une date donnée. Cette dernière condition est requise pour qu'il y ait souvenir proprement dit ; car, outre la représentation mentale d'une chose déjà perçue antérieurement, le souvenir suppose qu'on *reconnaît* cette chose comme ayant été antérieurement perçue. Or cette condition ne peut être réalisée que par la mémoire sensitive et il en résulte qu'il ne peut se trouver de souvenir proprement dit dans notre intelligence. Suivant S. Thomas d'Aquin[72], le domaine de l'entendement ne s'étend pas, en effet, au delà de l'intellection considérée en elle-même. L'entendement peut se rendre compte qu'il comprend un concept sur lequel il maintient son attention ; il peut de même se rendre compte qu'il a compris un concept qui revient devant sa pensée ; mais là s'arrête sa puissance. Son objet doit rester en dehors du temps, aussi bien qu'en dehors de l'espace ; par conséquent, l'acte d'envisager un concept comme passé, l'acte de se souvenir qu'il a été saisi, il y a vingt-cinq ans, ces actes sont le fait de la mémoire sensitive [73] qui s'exerce en même temps que

(72) Quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile ; ideo nomen memoria potest extendi ad notitiam, qua, etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione.., cognoscitur tamen objectum de quo etiam prius est notitia habita, in quantum aliquis scit se eam prius habuisse (Qu. X. *de Veritate*, art. 2). — Sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. (*Sum. theol.* I, 79, 6 ad 2).

(73) Si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet

la mémoire intellectuelle dont nous parlions tout à l'heure.

Aussi cette mémoire intellectuelle n'est-elle pas regardée par le Docteur angélique comme une faculté vraiment distincte de l'entendement lui-même[74]. En effet, encore qu'elle se porte en fait sur des concepts antérieurement formés, néanmoins pour les reproduire ou pour les juger, elle les envisage en dehors du temps et ne les considère point en tant que passés. Son objet est donc le même que celui de l'entendement.

Après ce que nous venons de dire sur la connaissance des substances et des causes concrètes et sur le souvenir de nos concepts passés, il est bien clair que, suivant la doctrine de S. Thomas d'Aquin, l'objet de l'entendement doit être dépouillé par l'abstraction de tout élément étendu, temporel et particulier. Mais ce ne sont là que des caractères négatifs, et un objet dont tout l'être se réduirait à ne point exister dans les conditions qui tombent sous les sens, cet objet pourrait être le pur néant. Cherchons donc les éléments positifs qui caractérisent l'essence des choses sensibles, telle qu'elle est conçue par notre intelligence, puisque cette essence est l'objet propre que le Docteur angélique assigne à notre entendement.

Avant d'aborder cette question, il est bon de nous rappeler que nos concepts peuvent être plus ou moins nets et plus ou moins développés. Leurs caractères positifs seront, par suite, plus ou moins marqués. Que le lecteur veuille bien prendre garde à cette observation, qu'il veuille bien se souvenir que les caractères que nous allons assigner à l'ob-

dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum, ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum quæ est apprehensiva singularium. Præteritum enim ut præteritum, cùm significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet. (*Sum. theol.* I, 79, 6 ; — Cfr. Qu. X. *de Veritate*, art. 2 et II *C. Gent.* c. 74).

(74) Quamvis mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere præteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda præsentia, præterita et futura, differentia præsentis et præteriti accidentalis intelligibili est, in quantum hujusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quædam per se distincta ab aliis per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur. (Qu. X. *de Veritate*, art. 2 ; — Cfr. *Sum. theol.* I, 79, 7.)

jet de l'entendement ne sont pas toujours aussi accentués que nous semblerons le dire pour les mettre en relief. Du reste, s'ils ne sont pas également marqués dans nos divers concepts, cependant ils se révèlent, plus ou moins dans tous. C'est, croyons-nous, la doctrine de S. Thomas, quoique ce grand docteur n'ait insisté sur chacun de ces caractères qu'autant qu'il était amené à le faire par les questions diverses qu'il traitait.

L'objet de nos conceptions peut être étudié soit par rapport à l'extension que l'intelligence lui attribue, c'est-à-dire par rapport au nombre des êtres desquels elle l'affirme, soit par rapport à sa compréhension, c'est-à-dire par rapport aux éléments qu'il contient et que l'entendement y saisit plus ou moins distinctement. Or, envisagée à ce double point de vue, toute intellection revêt des caractères tout à fait distinctifs.

Si nous examinons nos concepts par rapport à leur extension, nous remarquerons que l'intelligence leur attribue ou leur suppose un caractère d'*universalité ;* que, par suite elle les regarde plus ou moins consciemment comme répondant à un genre ou à une espèce d'êtres ; et enfin qu'elle les affirme plus ou moins formellement de tous les individus qui peuvent entrer dans ce genre ou dans cette espèce.

Qu'est-ce à dire d'abord que l'objet est conçu par l'intelligence comme universel ? C'est-à-dire que ce qui est perçu par nos sens à un moment donné, à une place déterminée, dans des individus concrets et existants ou considérés comme tels, que cela même est conçu comme apte à se réaliser toujours et partout dans tous les individus semblables qui pourraient exister.

On appelle, en effet, universel, ce qui est toujours et partout. Cependant un concept universel ne suppose point que son objet existe partout et toujours ; le concept d'homme ou d'olivier ne suppose point que la nature qui est dans tel homme ou dans tel olivier que je vois, existe partout et a toujours existé ; sans cela, tout concept universel des choses sensibles serait faux, car il n'y a pas toujours eu et il n'y a

point partout des hommes, ni des oliviers. Un concept universel suppose seulement que l'objet conçu se peut realiser toujours et partout, dans n'importe quel individu, comme il se réalise dans l'individu perçu ou imaginé par les sens ; ou plutôt son caractère universel résulte d'une abstraction et d'une négation qui le met en dehors de tout temps et de tout lieu particulier, et suppose qu'il n'y a point de temps ni de lieu où il ne puisse se réaliser (I *Poster. analyt.*, lect. 40 de l'édition Vivès).

Cette universalité de nos concepts entraîne après elle la notion de genre et d'espèce. Elle suppose, en effet, qu'il est possible que des individus, en nombre indeterminé, existant en n'importe quel lieu et à n'importe quel temps, réalisent en eux le concept de notre entendement. Or l'ensemble des individus qui possèdent ou peuvent posséder ce que je conçois comme l'essence de l'animal, l'essence de l'homme, l'essence de l'olivier, forment une catégorie d'êtres qui ont la même essence. Et une catégorie d'êtres ayant la même essence constitue une espèce ou un genre d'êtres. Les êtres réalisant mon concept d'animal forment le genre animal ; ceux qui réalisent mon concept d'homme ou mon concept d'olivier, constituent l'espèce homme ou l'espèce olivier[75].

Autre conséquence. L'universalité d'un concept suppose qu'il peut et doit être affirmé de tous les individus qui appartiendront au genre ou à l'espèce dont le concept exprime l'essence. L'entendement, en concevant l'humanité comme devant se retrouver dans tous les représentants de l'espèce humaine, affirme donc, au moins virtuellement, que tous les hommes possèdent et doivent posséder ce qu'il conçoit comme leur essence. Nous avons vu que ce caractère d'universalité n'appartient pas à l'essence concrète qui existe dans tel individu de l'espèce en question. Il faut donc que cette

(75) Pour connaître l'essence d'une espèce, il ne suffit pas de connaître tous les caractères communs aux êtres de cette espèce qui existent ; car pourrait n'exister qu'un seul être de cette espèce, ou bien s'il en existe plusieurs, il pourrait arriver que tous ceux qui existent possèdent un caractère qui ne rentrerait pas dans l'essence de leur espèce. On ne doit donc regarder comme appartenant à l'essence d'un être, que ce sans quoi il ne serait pas de telle espèce (I *Poster. analyt.*, lect. 11 de l'édition Vivès).

universalité appartienne à l'objet du concept, en tant qu'il est conçu par l'entendement.

C'est l'entendement, en effet, qui envisage cette essence comme universelle, et comme caractéristique d'un genre ou d'une espèce (*Sum. theol.*, 1, 85. 2 ad 2). N'oublions point, pourtant, que considéré en tant qu'il est l'acte de tel entendement, le concept a une existence particulière et concrète, qu'il est propre à tel entendement et produit à telle date. Il serait donc faux de dire de l'acte de l'entendement envisagé subjectivement, qu'il est en dehors du temps et en dehors de chaque homme dont il est la pensée. Cette erreur a été enseignée par Averroès, qui refusait de reconnaître à chacun de nous une intelligence distincte, et qui faisait participer tous les hommes à une intelligence commune et universelle. Mais elle a été combattue par S. Thomas d'Aquin. Nous avons, disait le saint docteur, la conscience que c'est notre propre intelligence qui produit nos concepts (II, *Cont. gent.*, cap. 59 et 73). Ils ont donc une existence particulière et individuelle, en tant qu'ils sont des actes de notre intelligence. Mais ils sont en même temps universels dans leur objet, c'est-à-dire que notre entendement les envisage comme pouvant se réaliser en un nombre infini d'êtres du même genre ou de la même espèce.

C'est ainsi qu'une statue de lion est une statue particulière, et que néanmoins on peut voir en elle quelque chose d'universel, savoir qu'elle est l'image de tout lion (Opusc. *de ente et essentia*, cap. 4). Le caractère universel du concept lui vient donc de ce que l'entendement le rapporte, au moins virtuellement, à tous les êtres existants ou possibles d'un genre ou d'une espèce. L'universalité est donc une condition du concept plutôt que son objet.

Aussi l'entendement n'arrive-t-il à la notion d'universalité, qu'en réfléchissant sur ses divers concepts et en y constatant ce caractère d'universalité (*Sum. theol.*, I, 85, 3 ad 1).

Nous venons de considérer les caractères de l'objet de notre entendement, en nous plaçant au point de vue de

l'extension de cet objet ; il nous reste à les étudier au point de vue de sa compréhension.

Comme, d'après ce qui précède, la matière des actes de notre entendement lui est fournie par nos sens, les éléments qui entrent dans nos concepts sont matériellement les mêmes que ceux de notre connaissance sensitive ; mais ce sont ces éléments considérés d'une autre manière, ou, pour prendre une comparaison familière à S. Thomas d'Aquin, ce sont ces éléments vus à une autre lumière, à la lumière de notre entendement. Les sens les envisageaient comme existant dans des individus particuliers et concrets, l'entendement fait au contraire abstraction de tout ce qu'il y a de contingent et de concret dans les données qui lui sont offertes par les sens, et il ne considère dans ces données que ce qui doit appartenir au genre ou à l'espèce dont il se forme un concept.

Pour me former le concept d'homme, je laisse donc de côté tous les éléments contingents qui se sont présentés à moi dans les divers hommes que j'ai rencontrés, tels qu'était leur couleur ou leur taille, et j'envisage les éléments nécessaires pour constituer l'essence humaine. Je conçois ainsi l'homme comme un animal raisonnable [76].

Je regarde en même temps tous ces éléments non pas comme des éléments divers qui se rencontrent fortuitement, mais comme des éléments qui s'appellent mutuellement et qui doivent être réunis pour composer un tout unique [77]. Concevoir l'homme comme un animal raisonnable, c'est

(76) Natura vel essentia potest... considerari... secundum naturam et rationem propriam, et hæc est absoluta consideratio ipsius ; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi ; unde quidquid aliorum sibi attribuitur falsa est attributio : v. g. homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quæ in ejus definitionem cadunt; album vero vel nigrum, vel quodcumque hujusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo (Opusc., *de ente et essentia*, cap. IV).

(77) Intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa secundum quod sunt distincta non possunt simul intelligi ; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur (*Sum. theol*, I, 58, 2). — Intellectus potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum (I, 85, 4).

donc admettre que tout homme est et doit être doué à la fois de la vie animale et de la raison. Ainsi, lorsqu'un concept ne renferme qu'un seul élement, par exemple le concept d'être, ce concept ne suppose que la convenance de cet élément avec lui-même, convenance exprimee par le principe de contradiction : *la même chose ne peut pas être et ne pas être*, qui revient à cet autre : *ce qui est doit être*. Mais, lorsqu'un concept est complexe et qu'il renferme plusieurs éléments, il les embrasse comme devant être unis ensemble dans l'objet pour former un même tout. Ainsi on concevra un lion comme un être vivant dont les divers éléments constitutifs forment un même tout organisé. Les éléments du concept de lion ne seront donc point perçus par l'entendement de la manière dont les sens les saisissent, c'est-à-dire dans ce qu'ils ont de contingent, de matériel et d'individuel ; ils seront considérés comme exiges par la forme ou par l'essence de l'espèce lion (*Sum. theol.*, I, 85, ad 2 ; — *in VII Metaph.*, lect. 9, text. 33 et lect. 11, text. 39). Ces éléments pourront donc être affirmés du sujet comme devant lui appartenir. Aussi, tandis que mes sens ne me montraient que l'union contingente des notes formulées dans ces propositions particulières : tel lion a des griffes, tel triangle a trois angles dont la somme égale deux droits ; mon entendement verra la nécessité de cette union ; il l'affirmera dans ces propositions universelles : tout lion a (c'est-à-dire doit avoir) des griffes. Tout triangle a (c'est-à-dire doit avoir) trois angles dont la somme est égale à deux droits.

Il est facile de comprendre, après cela, pourquoi S. Thomas enseigne indifféremment tantôt que l'objet de l'entendement est l'*essence* des êtres matériels, et tantôt que cet objet est la *forme* des êtres materiels. Suivant sa doctrine (§ IX, p. 85), la *forme* des êtres materiels n'est pas autre chose, en effet, que le principe qui détermine ce qui doit se trouver nécessairement en eux, c'est-à-dire ce qui leur est essentiel.

Nous devons dire quelques mots de la manière dont notre intelligence arrive non seulement à concevoir des notions,

mais encore à formuler des jugements et à percevoir la vérité des premiers principes qui servent de base à nos raisonnements. C'est surtout dans sa doctrine sur les définitions que le Docteur angelique s'explique sur ce sujet. Nous allons donc étudier cette doctrine. Elle complètera, du reste, les autres enseignements du saint docteur que nous venons de reproduire.

En décomposant les notions complexes qu'il se forme de l'essence des êtres matériels, l'entendement parvient à les rendre plus nettes et à en disposer les divers éléments dans un ordre logique. Ce groupement exige une élaboration dont nous n'avons pas à nous occuper en ce moment. Disons seulement qu'à la suite de cette élaboration, l'intelligence distingue dans chaque concept deux groupes d'éléments : d'une part des eléments qui lui sont communs avec d'autres concepts, et d'autre part des éléments qui lui sont exclusivement propres. Le premier groupe d'éléments exprime le *genre*, le second groupe exprime ce qu'on appelle la *différence spécifique* des êtres considerés par l'entendement. Le concept, elucidé et disposé de cette manière, peut dès lors se formuler dans une définition, où l'on distinguera le genre et la difference spécifique de l'objet. C'est ainsi qu'on arrive à définir l'homme *un animal raisonnable*.

Les définitions ont le caractère universel et absolu que nous avons remarqué dans l'expression de tous les concepts. Les données de la *cogitative* (voir § VIII), qui preparaient le concept et la définition, résultaient d'une association mécanique des éléments sensibles et d'une expérience empirique, elles ne renfermaient par conséquent que des propositions particulières et contingentes, comme celle-ci : en fait, les hommes que j'ai rencontrés ont, comme les animaux que je connais, un corps vivant et sentant ; néanmoins ils se distinguent par leur langage, leur industrie, etc. Mais les definitions résultent de l'intelligence qu'on a de tous les eléments qui entrent dans un concept et elles expriment cette proposition universelle et absolue : tout homme est (c'est-à-dire doit être) un animal raisonnable. « La définition a un caractère univer-

sel et absolu, dit S. Thomas d'Aquin[78], parce qu'elle équivaut à une démonstration fondée sur des principes universels et absolus ou résulte d'une démonstration de ce genre. » L'explication que le saint docteur donne de cette assertion mérite de nous arrêter un instant. Nous n'en signalerons pourtant que les traits les plus intéressants pour nous.

Les scolastiques distinguaient quatre espèces de causes qui concourent à la constitution des êtres contingents : deux causes intrinsèques : la *matière* et la *forme*, dont nous avons déjà parlé, et deux causes extrinsèques : la *cause efficiente*, qui donne l'existence à l'être, et la *cause finale* ou la *fin*, qui est le motif pour lequel l'être reçoit l'existence de la cause efficiente. Or S. Thomas fait observer que ces quatre causes sont subordonnees les unes aux autres de telle sorte que les plus elevées peuvent servir à déterminer, dans chaque cas particulier, l'essence des autres. La matière d'un être est déterminée par sa forme, nous l'avons déjà vu. De son côté, la forme d'un être pourra être connue, si l'on en sait la cause efficiente ; car un effet est toujours conforme à l'action de la cause qui le produit. Enfin, l'action de la cause efficiente sera revelee par la fin que cette cause efficiente poursuit, car tout dans une action est fait en vue de la fin. On peut, par conséquent, demontrer ce que doit être la matière d'une espèce d'êtres, quand on en connaît la forme ; on peut demontrer ce qu'en doit être la matière et la forme, quand on connaît l'action de la cause efficiente qui produit cette espèce d'êtres ; enfin on peut démontrer ce que doit être l'action de cette cause efficiente, quand on connaît la fin qu'elle se propose en produisant cette espèce d'êtres. Le Docteur angélique ajoute qu'il est possible de definir une chose par sa fin, qui est sa dernière

(78) *IPoster. analyt.*, lect. 16 de l'édition Vivès et lect. 15 de l'édition d'Anvers, text. 22. Ostendit (Aristoteles) quod etiam definitio non est corruptibilium, sed sempiternorum, tali ratione : demonstratio quantum ad principia et conclusiones est sempiternorum et non corruptibilium; sed definitio vel est principium, vel conclusio demonstrationis, vel demonstratio positione differens : ergo definitio non est corruptibilium, sed sempiternorum.

raison d'être, aussi bien que par ses autres causes. Si une définition est tirée de la fin, il résulte de ce qui a été dit que cette définition renfermera le principe d'où on peut conclure les autres définitions de la même chose, et que celles-ci peuvent être regardées comme des conclusions de la définition tirée de la fin. Si, dans une même définition, on exprime en même temps les quatre causes de l'espèce d'êtres qu'on définit, cette définition contiendra tout à la fois les prémisses et les conclusions de la démonstration dont nous venons de parler. Donnons un exemple. Voulez-vous définir une maison? Vous pourrez dire, au point de vue de sa fin : c'est un abri qui nous protège contre la pluie, le froid et la chaleur ; ou bien, au point de vue de sa matière : c'est un abri fait de pierres, de mortier et de bois ; ou bien, au point de vue de sa fin et de sa matière : c'est un abri fait de pierres, de mortier et de bois, qui nous protège contre la pluie, le froid et la chaleur. Or il est clair que la seconde de ces définitions peut se déduire de la première et que la troisième renferme les deux autres[79].

C'est ainsi que S. Thomas d'Aquin montre que la défini-

(79) *In I Poster. anal., loc. cit.* « Sciendum est quod contingit dari definitiones diversas ejusdem rei sumptas ex diversis causis. Causæ autem ad invicem ordinem habent. Nam ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiæ. Talem enim oportet esse materiam qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formæ : quia enim agens agit simile sibi, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formæ quæ ex actione consequitur. Ex fine autem sumitur ratio efficientis, nam omne agens agit propter finem : oportet ergo quod definitio, quæ sumitur a fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum quæ sumuntur ex aliis causis. Ponamus ergo duas definitiones domus, quarum una sumitur a causa materiali, quæ est talis : Domus est cooperimentum, constitutum ex lapidibus et cœmento et lignis. Alia sumitur a causa finali, quæ talis est : Domus est operimentum prohibens nos a pluviis, frigore et calore. Potest ergo prima definitio demonstrari ex secunda, sic : Omne cooperimentum prohibens nos a pluviis et frigore et calore oportet quod sit constitutum ex ligns, cœmento et lapidibus : domus est hujusmodi ; ergo, etc. Patet ergo quod definitio quæ sumitur a fine, est principium demonstrationis. Illa autem quæ sumitur a materia, est conclusio demonstrationis. Potest tamen utraque conjungi, ut sit una definitio hoc modo : Domus est cooperimentum constitutum ex dictis, defendens nos a pluvia, frigore et calore. Talis autem definitio continet totum quod est in demonstratione, scilicet medium et conclusionem. Et ideo talis definitio est demonstratio positione differens, quia in hoc solum differt a demonstratione, quia non est ordinata in modo et figura.

tion équivaut à une démonstration. Il en résulte que, dans sa doctrine, le concept exprimé par la définition est universel et absolu, et que les éléments qui y entrent sont regardés comme y entrant nécessairement. Le saint docteur va même au-devant des difficultés qu'il serait possible de se poser au sujet de ce caractère des definitions et des concepts. On pourrait s'appuyer sur les anomalies qui se rencontrent dans le monde réel pour croire que nos concepts ne sont point absolus et nécessaires. On pourrait objecter, par exemple, qu'il est des hommes qui naissent manchots, bien qu'il soit de la nature de l'homme d'avoir deux mains. Mais il est facile de résoudre cette difficulté ; car, observe S. Thomas, ce qui tient à la nature des choses se réalise toujours, lorsque les causes qui le produisent sont posées et que rien ne les empêche de produire leurs effets. Or c'est tout ce qui est affirmé dans les définitions. Pour que les conclusions qu'on en déduira soient toujours exactes, il suffit donc de disposer sa démonstration de façon à ne rien ajouter à la définition dont on se sert. Il est des causes que rien n'empêche jamais de produire leur effet ; du moment qu'une cause de cette sorte sera posée, il est certain que ses effets se produiront : c'est ainsi qu'il y a éclipse de lune chaque fois que la terre se trouve placée diamétralement entre la lune et le soleil. Il est d'autres causes qui, au contraire, ne produiront pas toujours leur effet naturel, par suite d'une imperfection qui viendra soit de la cause elle-même, soit des conditions dans lesquelles l'effet doit se produire. Pour cette dernière classe de causes, leur effet n'est affirmé comme nécessaire, dans nos definitions, qu'autant qu'il ne sera point empêché. C'est en ce sens et en sous-entendant cette restriction qu'on dit qu'il est naturel à l'homme d'avoir deux mains[80].

(80) (*In I Poster. anal., loc. cit.*) Hæc quæ sunt frequenter... secundum quod de eis demonstrationes dantur, sunt semper... Consideranda tamen est differentia inter ea. Quædam enim non sunt semper secundum tempus, sunt autem semper per comparationem ad causam ; quia nunquam deficit quin, posita tali causa, sequatur effectus, sicut de defectu lunæ. Nunquam enim deficit quin semper sit lunæ eclypsis, quandocumque terra diametraliter interponitur inter solem et lunam. In quibusdam vero

On voit par ce qu'on vient de lire que S. Thomas rattache le concept de la cause des choses à celle de leur essence. C'est qu'il est impossible de se rendre compte de l'existence des êtres contingents, sans reconnaître qu'ils ne tiennent pas cette existence d'eux-mêmes, et qu'ils la doivent, par conséquent, à une ou plusieurs causes extrinsèques. La constitution intrinsèque de leur essence s'explique, il est vrai, par leur *forme* et leur *matière*; mais comment et pourquoi cette essence peut-elle se réaliser dans tel ou tel être existant, au lieu de rester au rang des simples possibles? C'est une question que l'entendement se pose et à laquelle il ne peut répondre qu'en cherchant la raison de l'existence des contingents dans des causes *efficientes* et dans des causes *finales*.

Du moment, en effet, que notre entendement a pour objet l'essence des choses sensibles dont les sens nous manifestent l'existence, il appartient à cette faculté de se rendre compte de la raison d'être de ces choses sensibles. Or, pour se rendre compte de cette raison d'être, il ne suffit pas qu'il examine la cause matérielle et la cause formelle qui les constituent intrinsèquement; il faut encore qu'il se demande comment et pourquoi ces choses sensibles peuvent recevoir l'existence : il faut donc qu'il cherche leur cause efficiente et leur cause finale. Quand il aura reconnu toutes ces causes par l'inspection des données concrètes fournies par les sens, il n'aura plus qu'à les ordonner pour en tirer des déductions de la manière que nous venons de dire.

Le principe de causalité est donc impliqué, aussi bien que le principe de contradiction, dans l'essence des choses sensibles qui font l'objet de l'entendement. L'entendement, cherchant à comprendre ces choses, se demande, en effet, quelle est leur raison d'être. Le principe de contradiction

contingit quod non semper sunt. etiam per comparationem ad causam, quia videlicet causæ impediri possunt. Non enim semper ex semine hominis generatur homo duas manus habens, sed quandoque fit defectus, ut propter impedimentum causæ agentis vel materiæ. In utrisque autem ordinandæ sunt sic demonstrationes, ut ex universalibus propositionibus inferatur conclusio universalis, removendo illa in quibus potest esse defectus, vel ex parte temporis, vel ex parte causæ.

lui fait connaître leur raison d'être intrinsèque ou leurs causes intrinsèques, et il lui montre en même temps qu'il faut aux êtres contingents une raison d'être extrinsèque qui rende compte de l'existence qu'ils peuvent recevoir. Cette raison d'être extrinsèque, ou, pour parler avec S. Thomas d'Aquin, ces causes extrinsèques, soit efficientes, soit finales, c'est en vertu du principe de causalité que l'entendement parvient à les saisir. Ce n'est pas à dire qu'il commence par connaître le principe de causalité ou par avoir le concept de cause. Non : la connaissance explicite de ce concept et de ce principe n'est donnée à l'entendement que lorsqu'il réfléchit sur les concepts qui les supposaient et les renfermaient virtuellement. La seule doctrine qui nous paraît conforme à celle de S. Thomas d'Aquin, au sujet de la notion intellectuelle de cause, c'est que nous arrivons à cette notion, comme nous arrivons à la notion d'universel, en réfléchissant sur les concepts qui ont pour objet l'essence des choses matérielles et contingentes.

Les démonstrations que nous tirons de la définition d'une *espèce* d'êtres sont fondées sur sa *différence spécifique ;* car ces démonstrations s'appliqueraient à des êtres d'une autre espèce, si elles étaient fondées sur les notes qui entrent dans le *genre* de la definition. Comme néanmoins nous pouvons considérer chaque espèce d'êtres dans les genres auxquels elle appartient, la définition de chacun de ces genres donnera lieu à des démonstrations qui s'appliqueront à toutes les espèces dans lesquelles ce genre se divise.

Montrons-le par un exemple. On définit l'homme : *un animal raisonnable* ; son caractère spécifique c'est d'être *doué de raison*. De ce caractère nous tirerons donc des déductions qui s'appliqueront à l'homme et ne s'appliqueront qu'à lui. Mais l'espèce *homme* appartient au genre *animal*, Le genre *animal*, à son tour, rentre dans un genre plus éloigné, celui des *êtres corporels vivants*, genre qui lui-même rentre dans un genre plus éloigné encore, celui des *substances créées*. Formulons donc les definitions de la *substance créée*, de l'*être corporel vivant* et de l'*animal*,

et le caractère spécifique de chacune de ces définitions nous fournira des principes de démonstration qui s'appliqueront encore à l'homme, mais qui ne s'appliqueront plus à lui seul.

Enfin, les définitions des divers genres et des diverses espèces d'êtres nous permettront d'étudier les rapports des êtres qui appartiennent au même genre, sans être de la même espèce. C'est ainsi que les définitions, et par conséquent les concepts qu'elles formulent, renferment en germe les principes et les conclusions de toutes nos démonstrations. Ces définitions et ces concepts contiennent donc virtuellement tous nos jugements.

Aussi S. Thomas d'Aquin ne distingue-t-il pas les jugements d'avec les concepts, dans les divers passages où il étudie la question de la formation des notions universelles, ou, pour prendre le langage des modernes, la question de l'origine des idées. Il les distingue seulement, lorsqu'il compare, au point de vue logique, les opérations de notre entendement. Selon lui, c'est donc la même faculté qui conçoit les notions et qui porte les jugements. Et cette théorie s'accorde bien avec une autre théorie du saint docteur que nous devons aussi rappeler.

Tous nos jugements portent, dit-il, sur deux espèces de vérités : les premiers principes qui sont évidents par eux-mêmes et ne peuvent être démontrés, et les conclusions qui se démontrent à l'aide des premiers principes. Or les premiers principes sont compris par notre entendement à la seule inspection des concepts qui les renferment. Il suffit d'avoir bien conçu ce qu'est le *tout* et ce qu'est la *partie*, pour comprendre que *le tout est plus grand que sa partie*. Il suffit de réflechir à la notion d'*être*, pour comprendre que *la même chose ne peut pas en même temps être et ne pas être* (II, 10, 1 ; — 62, 3 ; — 63, 1 ; — q. 1 *de Veritate*, art. 12). C'est donc la même faculté qui forme les concepts et qui saisit la vérité des premiers principes. En tant qu'elle saisit la vérité de ces principes, elle prend le nom d'*intellect des principes*.

Ce nom lui est donné par comparaison avec la faculté de raisonner ou de déduire de ces principes la seconde classe

de vérités qui font l'objet de nos jugements, savoir les conclusions qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Cette faculté porte, dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, le nom spécial de *raison* ; mais elle ne diffère pas essentiellement de l'intellect des premiers principes. Elle n'en est, selon lui, que la continuation ; attendu que son rôle se réduit à développer ce que les premiers principes renferment (I, 79, 8 ; — q. XV *de Veritate*, art. 1 et q. XVI *de Veritate*, art. 1).

Si ces opérations diverses sont l'œuvre de la même faculté, l'entendement, c'est qu'elles s'exercent toutes sur le même objet, l'essence abstraite des choses sensibles, entendue comme nous venons de l'expliquer. Or, d'après ce que nous avons vu, cette essence, c'est ce qui est nécessaire pour comprendre les choses sensibles, c'est, en d'autres termes, la raison des choses sensibles.

Et, en effet, le mot *intelligere* ne signifie pas seulement connaître, mais *comprendre*, en d'autres termes, saisir la raison et le pourquoi des choses (q. I *de Veritate*, art. 12). C'est pour cela que la science, ou connaissance fondée sur des démonstrations, se définit : *la connaissance par les causes* ; c'est pour cela que l'objet de la science est ce qui résulte nécessairement de ces causes[81].

Le Docteur angélique résume lui-même tous les enseignements qui précèdent en cette formule claire et précise : « L'entendement connaît les choses sensibles d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire : *Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione* IMMATERIALI, UNIVERSALI *et* NECESSARIA (*Sum. theol.*, I, 84, 1).

Bien que la matière des concepts de l'entendement soit dans les choses corporelles, aussi bien que la matière de notre connaissance sensitive, il n'y a donc, pour ainsi dire, rien de commun entre ces deux espèces de connaissances.

(81) S. Thomas, *in I Poster. analyt.*, lect. 3 : « Oportet scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitæ... Concludit (Aristoteles) corollarium quoddam ex definitione posita : scilicet quod illud de quo habetur scientia, oportet esse necessarium, scilicet quod non contingat aliter se habere. »

Aussi nous faut-il une lumière supérieure à celle des sens, j'entends la lumière de notre *intellect agent*, pour abstraire des données que l'imagination nous présente sous une forme concrète l'essence même des choses qui est l'objet de l'entendement. Nous ne pouvons passer sous silence la manière dont S. Thomas explique cette abstraction.

On me permettra de l'avouer, j'ai été plusieurs années sans comprendre le saint docteur. Je ne voyais dans cette abstraction qu'une simple dissociation des éléments fournis par les sens. Aussi étais-je dans l'impossibilité de m'expliquer le rôle attribué aux images sensibles et à l'intelligence dans la formation des concepts. Mais depuis que je me suis rendu compte du caractère absolu, universel et nécessaire de la connaissance intellectuelle, l'enseignement du Docteur angélique m'a paru exprimer d'une façon fort simple une opération que nous renouvelons sans cesse d'une manière consciente.

Cette opération qui se passe lorsque notre entendement conçoit et comprend les données fournies par nos sens, nous pouvons nous en donner le spectacle dans une expérience sur un autre sujet que nous-même. Mettez un sauvage en présence d'une locomotive, faites-la marcher devant lui, laissez-lui le loisir de l'examiner et d'examiner d'autres machines semblables. Tant qu'il ne fera que les voir courir, tant qu'il se contentera d'en considérer les pièces diverses, il n'en aura qu'une connaissance particulière et sensible. Mais, s'il est intelligent, un jour viendra où il comprendra qu'il faut qu'il y ait là une force motrice que la locomotive produit ou qu'elle applique... Ce jour-là, il comprendra, par un vrai concept générique, ce que sont les machines de ce genre. Laissez-le étudier les pièces diverses qu'il a sous les yeux : s'il parvient à comprendre que c'est par la dilatation de la vapeur emprisonnée que cette force motrice est obtenue, il entendra ce que c'est qu'une locomotive. C'est ainsi qu'à la vue d'une locomotive il s'en formera le concept spécifique. Pourrons-nous trouver dans ce concept aucun des éléments qui tombaient sous ses sens, lorsqu'au début de son examen il admirait le mouve-

ment de la locomotive ? Non, tous les éléments de sa connaissance sensitive étaient matériels ; car il ne voyait dans la locomotive qu'une masse de fer, noire, disposée d'une manière singulière, sans saisir le but ni la raison de cette disposition. Maintenant il s'est formé un concept immatériel, car il comprend le but et la raison de l'agencement de ces pièces variées ; son concept est universel, car il comprend que toutes les machines ainsi fabriquées auront la même puissance et permettront d'arriver aux mêmes résultats ; son concept revêt un caractère de nécessité : il voit qu'il faut que toute locomotive marche, étant données les conditions dont précédemment il ne voyait point la raison. Il n'y a donc rien dans son concept de ce qui était dans sa connaissance sensitive. Néanmoins, c'est la locomotive que ses sens lui montraient, qui lui a fourni la matière de son concept ; bien plus, quand il veut suivre dans sa pensée les raisons pour lesquelles la locomotive marche, il a besoin que son imagination lui représente la locomotive qu'il a vue ou une autre machine semblable. La même chose se passe en notre âme. Et c'est précisément en quoi consiste l'abstraction des éléments sensibles, que notre entendement opère. C'est ainsi que les fantômes élaborés par notre imagination nous fournissent la matière indispensable de nos concepts et de nos jugements ; c'est ainsi qu'ils nous aident à les former, bien qu'il n'entre rien de sensible dans ces concepts et ces jugements.

Pour expliquer cette opération, que peut-on faire, sinon en donner des exemples et répéter ce que S. Thomas enseigne chaque fois qu'il revient sur cette question : à savoir qu'il y a dans notre entendement une vertu qui nous fait comprendre les choses sensibles, en tirant un concept abstrait et immatériel de ces choses sensibles et materielles, et que celles-ci le renferment virtuellement ? Cette opération ne peut s'expliquer davantage du côté de notre entendement. Que peut-on, en effet, ajouter, lorsqu'on a dit : nous possédons la faculté de comprendre ce que nos sens représentent d'une façon matérielle et concrète ; il faut pour cela à notre entendement, non point la capa-

cité de se représenter les objets tels qu'ils lui sont offerts, mais bien ce pouvoir illuminateur qui nous montre pourquoi ces objets sont ce qu'ils sont et qu'on appelle l'*intellect agent*[82] ?

On peut, il est vrai, faire ressortir la profonde différence qui sépare l'entendement des sens ou exposer la manière dont les facultés sensitives élaborent et préparent la matière des concepts de l'intelligence ; mais ce n'est point expliquer l'abstraction. La conscience que nous avons du pouvoir pour ainsi dire créateur de l'entendement lui-même peut seule nous la faire comprendre.

La différence des deux ordres de facultés ressort précisément de ce qu'il n'y a point dans nos facultés sensitives un sens agent, comme il y a un intellect agent dans la partie intellectuelle de notre âme. Encore, en effet, que l'objet de la connaissance sensitive ne soit pas de la même nature dans nos sens que dans le monde extérieur, néanmoins tous les éléments qui le constituent sont concrets et particuliers dans nos sens aussi bien que dans les corps. Sous le rapport de la connaissance, la représentation que les sens se forment de leur objet n'est donc point d'un ordre plus élevé que cet objet lui-même. Il n'est donc pas besoin, dit S. Thomas (*Sum. theol.*, I, 79, 3, ad 1), de sens agents pour connaître le contingent dans le contingent ; tandis qu'il faut un entendement agent pour connaître le nécessaire dans le contingent et l'universel dans le particulier.

La manière dont les facultés sensitives élaborent des données pour nos intellections a déjà attiré notre attention, lorsque nous avons étudié les opérations de la *cogitative* (§ VIII). Nous avons vu comment cette puissance prépare par une association convenable des éléments sensibles, la matière de nos concepts, au point de vue de leur caractère d'universalité. Nous pouvons ajouter encore qu'elle pré-

(82) Naturæ seu formæ rerum sensibilium non (sunt) intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus ; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem. (*Sum. theol.*, I, 79, 3).

pare cette matière à être comprise par notre intelligence, en nous présentant les elements sensibles disposés dans un ordre qui appelle notre attention sur ce qui peut les faire comprendre.

Nos grandes cités possèdent des musées, où l'on rapproche tous les objets mis sous nos yeux de façon à nous en faire comprendre la raison et le jeu. Dans un musée de cette nature, notre sauvage de tout à l'heure, placé en face de machines diverses et des pièces qui les composent, aurait mis beaucoup moins de temps à se former le concept d'une locomotive. Or, grâce à des lois merveilleuses, notre *cogitative* se transforme en un musée de cette sorte. Les données sensibles n'y sont pas seulement groupées par genres et par espèces, en vertu de la loi de l'association des idées; elles sont encore placées dans un ordre ordinairement logique, grâce aux généralisations empiriques et provisoires dont nous avons dit quelques mots (*ibid.*). Le point que nous effleurons comporterait des développements intéressants ; mais ces développements ne rentrent point dans notre sujet, attendu que les grands docteurs du treizième siècle n'ont consacré que quelques lignes à cette question.

Nous venons de voir comment l'essence universelle et nécessaire des choses sensibles est, suivant la doctrine de S. Thomas d'Aquin, l'objet propre de l'intelligence humaine. Il nous reste à montrer brièvement comment tous nos concepts se rattachent à ceux qui ont pour objet les choses sensibles. Nous serons, du reste, ainsi amenés à résoudre une série de problèmes que la doctrine du Docteur angélique soulève et que Duns Scot résout autrement que lui.

Notre entendement ne peut-il saisir les choses particulières ? ne peut-il connaître les choses contingentes ? ne peut-il avoir conscience de sa propre essence ? ne peut-il arriver à connaître Dieu ? Il le peut assurément ; mais, observe S. Thomas, il ne le peut que par les rapports qu'il y a entre la connaissance de l'essence des choses sensibles et la connaissance des autres objets qui viennent d'être indiqués.

Il faut remarquer, du reste, que les opérations de nos facultés sensitives se combinent sans cesse avec celles de

nos facultés intellectuelles. C'est ainsi, nous l'avons déjà dit, que nos souvenirs sont souvent l'œuvre de notre entendement en même temps que l'œuvre de notre mémoire sensitive. C'est ainsi encore que nous faisons des démonstrations dont une prémisse est fournie par notre raison, pendant que l'autre est fournie par nos sens (*Sum. theol.*, I-II, 76, 1 ; — 90, 1 ad 2; — q. X *de Veritate*, art. 5). Il y a, en effet, des raisonnements dont la majeure est une proposition universelle affirmée par l'entendement, pendant que la mineure est un fait particulier connu par les facultés sensitives. Tel est, par exemple, ce syllogisme : Tout animal raisonnable est un homme ; or Socrate est un animal raisonnable ; donc Socrate est un homme. La conclusion d'un raisonnement de cette nature sera l'application d' un attribut saisi par l'entendement à un être particulier connu par les sens. Dans cette conclusion, le particulier deviendra l'objet de l'entendement, mais en tant que cette faculté considérera l'essence universelle qui se réalise en lui.

Notre entendement saisit aussi la nature d'une chose dans un être concret qui possède cette nature. Or, si nous considérons que c'est dans cet être particulier que nous avons reconnu ce que c'est que cette nature, cet être particulier sera l'objet de notre entendement, Mais, on le voit, ce n'est pas directement, mais indirectement, qu'une chose particulière devient ainsi l'objet de notre intelligence. On ne peut, en effet, comprendre une chose particulière que par son essence qui est universelle. Je ne puis comprendre que Socrate est un homme, qu'autant que je comprends ce que c'est qu'un homme (I, 76, 1 ; — 86, 3 ; — *in* VI *Ethic.*, lect. 1, *in fine*).

C'est de la même manière encore qu'une chose contingente sera comprise par l'entendement, s'il la rattache à un principe nécessaire. Il le peut faire de deux manières : ou bien en considérant dans un être dont l'existence est contingente son essence qui est nécessaire (1, 86, 3) ; ou bien en envisageant la chose contingente elle-même comme devant se produire plus ou moins probablement, en vertu des principes qui régissent sa nature.

Les opinions (*I Poster. analyt.*, lect. 40 ; — *I Periherme-*

nias, lect. 13 et 14 ; — *Sum. th.* I, 79, 9 ad 3) et les doutes (I-II, 1, 5 ad 4, — et 2, 1) que nous concevons d'une façon raisonnée, entrent de la même façon dans le domaine de notre entendement, bien que leur objet ne soit pas regardé comme nécessaire et certain.

Pour l'intelligence, elle ne se connaît elle-même que dans les actes par lesquels elle comprend l'essence des choses qui est son objet. Elle ne peut, en effet, se saisir, tant qu'elle n'est que puissance d'agir ; mais, aussitôt qu'elle est en acte et qu'elle conçoit quelque chose, elle a en même temps conscience d'elle-même, puisque c'est elle qui conçoit son objet. Il suffit donc qu'elle porte son attention de l'objet qu'elle conçoit sur le sujet qui comprend, autrement dit, il suffit qu'elle fasse réflexion sur elle-même pour se connaître. Elle pourra ensuite, en examinant ses actes, se rendre compte de son essence ; mais, une fois en acte, c'est assez qu'elle pense à elle-même pour avoir conscience d'elle-même (I, 87, 1 et 3).

Néanmoins, il importe de remarquer que la connaissance qu'elle aura ainsi d'elle-même se rattachera à une essence nécessaire et universelle, et même, en dernière analyse, à une essence des choses sensibles. Pour avoir conscience que nous sommes intelligents, il ne suffit pas, en effet, comme on se le persuade quelquefois, que nous ayons conscience d'une connaissance d'ordre sensitif, comme celle d'une couleur, d'un son, ou d'une douleur ; non, il faut que nous ayons conscience que nous comprenons quelque chose.

D'autre part, comprendre que nous comprenons, c'est saisir, en quelque chose, l'essence de notre entendement. Cette connaissance se rattache d'ailleurs, elle aussi, à l'essence des choses sensibles. Nous ne pouvons, en effet, comprendre notre intelligence comme entendant à la manière des anges, attendu que nous ne comprenons la nature de ces purs esprits que par analogie avec la nôtre (I, 88, 1). C'est donc par les concepts qui lui sont propres, c'est-à-dire par des concepts dont l'objet est l'essence des données

sensibles ou se rattache à cette essence, que nous connaissons notre intelligence.

Quant à Dieu, à plus forte raison ne pouvons-nous entendre ce qu'il est en lui-même, puisque sa nature est infiniment supérieure à la nôtre. Nous voyons seulement que l'essence et l'existence des choses sensibles et de notre propre personne ne peuvent s'expliquer qu'à la condition que Dieu existe. Aussi pour saisir la nécessité de son existence et de ses attributs nous fondons-nous sur notre connaissance des créatures (I, 12, 12 *in corp.* et ad 2 ; — et 2, 2). Nous ignorons ce qu'il est en lui-même, mais nous nous démontrons qu'il existe, par des preuves qui s'appuient sur l'existence contingente de notre univers. Nous aurons, du reste, à revenir sur ces divers points de l'enseignement de S. Thomas d'Aquin, pour répondre aux objections de Duns Scot.

On voit dès maintenant comment l'objet propre et direct de notre entendement est l'essence des choses sensibles, d'après la doctrine de S. Thomas, et comment, pendant notre vie ici-bas, rien ne se révèle naturellement à notre intelligence que par ses rapports avec l'essence des choses sensibles.

XI

La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur l'objet de l'entendement est homogène et logique. Elle s'harmonise parfaitement avec toute sa philosophie.

On se souvient de ses enseignements au sujet du principe de l'essence des êtres, qui est la *forme*, et au sujet de leur principe d'individuation, qui est la *matière*. Or il réserve précisément à l'entendement l'intelligence de l'essence des choses, c'est-à-dire de tout ce qui, dans l'être, est nécessaire en vertu de la forme, pendant qu'il accorde aux facultés sensitives la connaissance de tout ce qui est individuel et contingent, en un mot, de ce qui tient à la matière.

Cette doctrine du domaine respectif de nos connaissances ne cadre pas moins bien avec une autre théorie de S. Thomas que nous avons aussi exposée. Nous avons vu qu'il explique l'intellection par ce fait que l'objet compris informe l'intelligence et la transforme en lui-même, que l'intelligence se saisit par conséquent elle-même, en tant qu'informée par l'objet, dans le même acte qui lui manifeste l'objet, en tant que l'informant. Or, cela admis, l'intellection doit garder quelque chose de la nature de l'âme humaine. Son objet doit donc se rattacher à des données matérielles à la façon d'une forme qui s'unit à la matière : car l'âme est la forme du corps ; c'est elle qui donne à l'homme son essence d'homme. L'entendement humain ne sera point cependant la forme des objets qu'il connaît ; mais il connaîtra leur forme, ou plutôt il deviendra, d'une certaine manière, cette forme elle-même, puisqu'il se transformera en son objet, qui est la forme ou l'essence des choses, et que par l'abstraction il s'assimilera cette essence en la détachant des données matérielles qui lui sont offertes par les facultés sensitives.

La doctrine de S. Thomas d'Aquin est enfin le couronnement naturel de sa théorie sur l'objet de la *cogitative* ; car, du moment qu'il attribue à cette puissance d'ordre sensitif les généralisations provisoires, les jugements empiriques, et toutes les données dont la formation s'explique par le phénomène que les philosophes contemporains ont étudié sous le nom d'*association des idées*, il devait donner à l'intelligence pour objet propre et exclusif la conception de l'essence nécessaire des choses, la perception des principes absolus et evidents par eux-mêmes et les raisonnements qui s'en déduisent, en d'autres termes, tout ce que les philosophes contemporains expliquent par la *liaison logique* des idées, tout ce qu'expriment le mot latin *intelligere* et le mot français *comprendre*.

Duns Scot a rejeté, nous l'avons vu (§ VIII, p. 72, et § IX, p. 87 et 92), ces trois théories de S. Thomas ; il était donc amené logiquement à combattre aussi les enseignements de son illustre devancier sur l'objet de l'entendement.

Le moine franciscain accordait à la matière une essence distincte de celle qu'elle reçoit de la forme ; il assimilait le principe d'individuation des corps au principe qui leur donne leur essence spécifique : pourquoi, après cela, n'aurait-il pas attribué à l'entendement la connaissance directe de ce qui est singulier, individuel, matériel et contingent, aussi bien que de ce qui est universel, essentiel, immatériel et nécessaire ?

Le moine franciscain admettait que l'intelligence connaît son objet, sans s'assimiler à lui, sans se transformer en lui, que cet objet, tout en s'unissant à elle, lui est simplement présent, qu'il reste, par conséquent, en dehors d'elle : pourquoi aurait-il admis que l'objet de l'entendement devait participer à la nature de notre âme et se réduire à l'essence des choses sensibles ? Il devait enseigner, tout au contraire, que, saisissant son objet en dehors d'elle-même, l'intelligence pouvait comprendre également tous les êtres qui lui seront présents : les êtres qui lui sont supérieurs, comme Dieu et les Anges, aussi bien que les êtres corporels ; l'individuel et le concret aussi bien et mieux que l'essentiel et l'abstrait.

Le moine franciscain refusait aux facultés sensitives toute généralisation, même empirique, il leur refusait la connaissance du passé, comme passé, il hésitait par suite à admettre chez les animaux aucun souvenir proprement dit et aucune prévoyance (Voir § VII, p. 41 et suiv.) ; il devait donc attribuer à l'entendement toute généralisation, quel qu'en fût l'objet et quel qu'en fût le caractère ; il devait reserver à cette faculté la connaissance du temps, que S. Thomas excluait de son domaine ; il devait, par conséquent, mettre le siège des souvenirs considérés comme souvenirs du passé, non pas dans nos puissances sensitives avec S. Thomas d'Aquin, mais dans notre intelligence [83]. Après avoir attribué à l'entendement la connaissance du passé comme passé, la logique voulait qu'il lui reconnût également la puissance d'atteindre directement tout ce qui est concret et contingent, comme le temps.

(83) IV, *D.*, 45, q. 3.

Aussi, tout en accordant que l'entendement ne peut se former ici-bas aucun concept qui ne soit accompagné d'une image sensible ou *fantôme*, tout en affirmant que cette faculté conçoit l'universel, pendant que les sens en sont incapables, Duns Scot combat la thèse de S. Thomas qui place l'objet de l'entendement dans l'essence des choses sensibles; il enseigne que l'objet de l'entendement, c'est tout être.

Comprenons bien la différence des deux doctrines. L'Ange de l'École reconnaît que tout ce qui est saisi par l'entendement a le caractère de l'être[84]; il reconnaît encore que tout ce qui a l'être peut devenir matière de l'entendement (voir, p. 105); mais, selon lui, cette faculté a pour objet propre et direct l'essence des choses sensibles, et cela en vertu de sa constitution native; d'où il suit que tout être qui n'est pas essence des choses sensibles ne pourra être connu, ni compris par nous, autrement qu'à l'aide de ses analogies ou de ses rapports avec cette essence. Duns Scot admet, au contraire, qu'en vertu de sa constitution, notre entendement est apte à saisir directement les êtres spirituels aussi bien que les êtres matériels; il admet que son domaine ne se borne pas à comprendre l'essence universelle et nécessaire des choses et ce qui s'y rattache, mais qu'il saisit le singulier en tant que singulier, le contingent en tant que contingent, le temps, le lieu, enfin toutes ces données dont l'Ange de l'École réservait la connaissance à nos facultés sensitives. En un mot, il renverse de tous côtés les bornes dans lesquelles S. Thomas avait voulu resserrer le domaine de l'entendement.

Pour nous rendre compte de la pensée du Docteur subtil, il convient d'étudier successivement d'abord sa théorie sur notre connaissance intellectuelle du singulier, puis celle qu'il a formulée relativement à nos concepts des Anges et de Dieu. Sa doctrine sur l'objet adéquat de l'intelligence, qu'il place dans l'*être*, découle de ces deux théories

(84) Illud quod primo cadit sub apprehensione est *ens*, cujus intellectus includitur omnibus quæcumque quis apprehendit (*Sum. theol.* LII, 94, 2. — Cfr. IV *Metaph.*, lect. 1 et 5).

dont elle n'est que le corollaire. Sur tous ces points Duns Scot sera en contradiction avec l'Ange de l'École, et nous aurons sans cesse à nous prononcer entre nos deux docteurs.

D'abord, que pense Duns Scot de la manière dont notre intelligence saisit le singulier ? Il est revenu à plusieurs reprises sur cette question[85], sans que le fond de sa doctrine ait jamais varié. C'est dans son traité *De l'âme* qu'il l'a étudiée de la façon la plus complète, et c'est de ce traité que nous nous servirons principalement ici. Il affirme donc que l'entendement doit connaître tout ce qui tombe sous les sens, et cela de la même manière qu'eux. L'entendement, dit-il[86], est une puissance supérieure aux sens ; il faut, par conséquent, lui attribuer tout ce qu'il y a de perfection dans la connaissance des sens ; or il y a de la perfection à connaître le singulier sensible sans l'unir à l'universel. Il est vrai que S. Thomas avait réfuté à l'avance cette assertion. Oui, avait-il répondu à l'objection que Scot devait renouveler[87], oui, une faculté supérieure peut faire tout ce qui est possible à une faculté inférieure ; mais elle le fera à sa manière, c'est-à-dire d'une façon supérieure. Ainsi, ce que les sens connaissent d'une manière matérielle et concrète, en saisissant directement le singulier, l'entendement le connaît d'une manière immatérielle et abstraite, en concevant l'universel. Sans doute, comme le remarquait encore le saint docteur[88], notre intelligence pourrait saisir le singu-

(85) *Quodlibet.* q. 13, nº 9 ; — III *D.* 14, q. 3 ; — IV *D.* 45, q. 3 ; — VII *Metaph.*, q. 15 ; — q. XXII *de Anima* ; etc.

(86) Quidquid est perfectionis in potentia cognitiva inferiori, scilicet sensitiva, est in superiori, scilicet intellectiva, quæ superior est ; sed perfectionis est cognoscere singulare distincte, quod convenit sensui ; igitur... etc. (q. XXII *de Anima*, nº 2. — Cfr. IV *D.* 49., q. 8, nº 5).

(87) Virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale (*Sum. theol.*, I, 86, 1 ad 4).

(88) Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale (*Sum. theol.*, I, 86,

lier matériel, si elle était matérielle comme les sens ; mais, du moment qu'elle est immatérielle, elle ne peut avoir pour objet ce qui a son principe dans la matière. Or l'individuation de toutes les choses matérielles, les seules qui s'offrent directement à notre connaissance, a pour principe la matière: par conséquent, notre connaissance intellectuelle ne peut porter directement sur aucun être individuel et singulier. Mais Duns Scot prétend détruire toute cette argumentation. Il en renverse d'abord la principale base. Il est faux, selon lui, que le principe d'individuation soit la matière. Ensuite, poursuit-il, puisque l'entendement saisit directement un être singulier en se connaissant lui-même, ce n'est pas la singularité des objets qui peut empêcher qu'il les connaisse. D'autre part, l'entendement connaît l'essence des choses matérielles, et les êtres matériels singuliers sont cette essence avec la seule addition qu'ils sont singuliers. Étant donné que cette addition ne met pas obstacle à ce qu'ils soient saisis par l'entendement, pourquoi cette faculté n'atteindrait-elle pas directement les objets matériels particuliers[89]? On admet, observe encore Scot[90], que l'entendement n'arrive à la connaissance de l'universel, qu'en l'abstrayant du singulier ; mais comment peut-il faire cette abstraction,

1). — Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale : quia nihil intelligitur nisi immaterialiter.

(89) Contra hoc procedendum est hoc modo, primo destruendo suum principium individuationis : unde excommunicatus est Parisiis iste articulus quod non possint esse plura individua ejusdem speciei propter defectum materiæ.

Præterea ipsimet (S. Thomas et Themistius) concedunt quod singularitas secundum se non repugnat intellectui, cum anima se possit intelligere, sed materia individualis non addit aliud supra naturam speciei nisi singularitatem; materia autem specifica est intelligibilis, quia est de quidditate speciei materialis, quæ primo est intelligibilis secundum eum ; ergo materiæ intelligibili non repugnat intelligibilitas (q. XXII *de Anima*, n° 3).

(90) Præterea, contra modum abstrahendi quem ipsi ponunt, arguitur sic: abstractio universalis a singulari fit ab intellectu possibili, non autem ab agente, cujus est abstrahere speciem a phantasmate tantum ; sed impossibile est abstrahere universalia a singulari, non cognito singulari, aliter enim abstraheret ignorando a quo abstraheret ; igitur, etc.

Præterea, secundum ipsos intellectus noster non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata ; sed sic se convertendo, intelligit singulare ; ergo non potest intelligere universale, nisi simul intelligat singulare; non ergo tantum per reflexionem (*ibid.*).

s'il ne connaît pas le singulier ? On admet que l'entendement ne peut former aucun concept universel sans se reporter à un *fantôme* singulier ; mais se reporter vers un fantôme singulier, qu'est-ce, sinon comprendre le singulier ? A ce fait de l'abstraction, Duns Scot en ajoute plusieurs autres qui lui paraissent contraires à la théorie du Docteur angélique et favorables à la sienne. Les voici : nous faisons des inductions, en allant du particulier à l'universel ; nous comparons le singulier à l'universel ; nous réfléchissons à notre connaissance du singulier ; nous nous en souvenons ; nous en parlons. Or, suivant le Docteur subtil (*ibid.*), tous ces faits psychologiques témoignent que l'entendement a pour objet direct ici-bas les individus et les objets matériels singuliers, aussi bien que l'essence des choses et l'universel.

Cela posé, il cherche à résoudre deux difficultés qui découlent de son opinion et qui tiennent aux entrailles de la question. Voici ces deux difficultés : 1° Si l'on rejette la doctrine thomiste sur l'individuation des êtres matériels, si cette individuation ne vient pas de la matière qui tombe sous les sens, mais d'un autre principe, comment connaissons-nous ce principe, d'où résulte le singulier, comme singulier ? 2° Si, comme le pense Duns Scot, nous pouvons nous servir de notre entendement ou de nos facultés sensitives pour connaître le singulier, à quoi bon ces deux connaissances des mêmes êtres ? et en quoi diffèrent-elles l'une de l'autre ?

Duns Scot reconnaît franchement que la première difficulté est insoluble dans son système. Comme, d'autre part, son système lui paraît vrai, il prétend que le singulier ne peut être connu dans son principe ni par les facultés sensitives ni par l'entendement. Il est, en effet, impossible de saisir cet élément indefinissable que ses disciples ont appelé *hecéité* et dont il a fait le principe d'individuation. Cet élément distingue l'un de l'autre les individus d'une même espèce, comme la différence spécifique distingue l'une de l'autre les espèces d'un même genre ; mais, s'il nous est facile de discerner les espèces par leur différence

spécifique, nous sommes incapables de discerner les individus par leur principe d'individuation. Nous ne les distinguons en réalite que par les conditions accidentelles[91] dans lesquelles ils se trouvent.

Duns Scot ne s'est pas non plus dissimulé la seconde difficulté que nous signalions tout à l'heure. En quoi la connaissance intellectuelle du singulier différera-t-elle, dans son opinion, de la connaissance sensitive ? Elle n'en différera en rien, sinon en ceci, que la première sera produite par l'entendement et la seconde par les facultés sensitives. Reste à savoir jusqu'à quel point et de quelle façon l'entendement utilisera pour son acte les éléments de la connaissance sensitive, qui accompagnent la connaissance intellectuelle et qui ont identiquement le même objet. L'entendement prendra-t-il pour objet de sa connaissance l'objet même des facultés sensitives, ou bien faudra-t-il qu'il se forme à lui-même un nouvel objet absolument semblable ? Quand mon imagination se représentera la Seine qui passe sous le Pont-Neuf, et que mon entendement la voudra connaître aussi, prendra-t-il pour objet le *fantôme* ou la représentation de la Seine qui sera dans mon imagination, ou bien se fera-t-il à lui-même une autre representation semblable à ce *fantôme* ? Pour formuler autrement la question, la connaissance intellectuelle du singulier, déjà connu par les sens, exige-t-elle une *espèce intelligible* distincte de l'*espèce sensible* déjà existante ? La pensée de Duns Scot a varié quelque peu sur cette question embarrassante. Dans son commentaire du *Perihermenias* d'Aristote[92], il incline visiblement vers cette opinion que l'entendement considère le *fantôme* lui-même, c'est-à-dire la représentation de l'objet sensible formée par l'imagination. Dans ses questions *sur l'âme*[93], il hésite entre les deux solutions. Enfin, dans son premier

(91) Q. XXII *de Anima*, nos 6 et 7. Aussi Suarez, qui a admis la théorie scotiste de la connaissance directe du singulier par les sens (*de Anima*, lib. IV, cap. 3), a-t-il placé le principe d'individuation non dans l'élément appelé *hecceïté* par les Scotistes, mais dans la résultante des caractères intrinsèques de l'individu (*Metaph. disp.* V, sect. 2 et 6).

(92) I, *Perihermenias*, q. 2, no 9.

(93) Q. XVII, *de Anima* et q. XXII, nos 8 et 9.

livre sur les *Sentences*[94], il soutient que l'entendement se forme à lui-même une nouvelle image de l'objet, semblable à celle qui est dans les puissances sensitives. La raison qui le décide, c'est qu'il ne convient pas que la connaissance de l'entendement soit moins complète en elle-même que l'opération des facultés sensitives.

Cette opinion admise, une nouvelle question se posait : comme l'entendement peut avoir un concept universel et un concept singulier du même être, ces deux concepts exigeront-ils à leur tour deux espèces intelligibles différentes ? Le Docteur subtil ne le pense pas. Ces deux concepts, selon lui, auront le même objet essentiel ; mais le concept de l'être individuel différera de l'autre, en ce qu'à la connaissance de l'essence de l'objet s'ajoutera celle des conditions individuelles réalisées dans l'individu[95].

Cette réponse suppose que, même dans les concepts universels, l'objet saisi par l'entendement est identique à celui qui a été saisi par les sens. C'est, en effet, le sentiment de Duns Scot ; nous le verrons en étudiant sa théorie de notre connaissance directe des Anges et de Dieu. Bien qu'elle paraisse à première vue beaucoup plus spiritualiste que celle de S. Thomas, puisqu'elle ne veut pas restreindre le domaine de l'entendement à l'essence des choses sensibles, la doctrine scotiste renferme en germe le sensualisme. Le sensualisme consiste, en effet, à n'admettre qu'une différence de mode et de degrés entre la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle. Du reste, Duns Scot s'était déjà enfermé dans le labyrinthe du sensualisme, en rejetant le principe fondamental de la théorie du Docteur angélique : « l'entendement est immatériel ; il ne peut avoir pour objet ce qui est matériel ». Ce principe rejeté, il était difficile de maintenir cette distinction profonde entre l'esprit et la matière, qui caractérise les doctrines spiritualistes. On en sera plus persuadé encore, si l'on remarque que la question qui s'agitait entre Duns Scot et S. Thomas d'Aquin n'était pas de savoir si l'entendement peut concevoir le singulier comme singulier.

(94) I, *D.* 39, q. 6, nos 12 et 22.
(95) Q. XXII *de Anima*, no 10 ad 4.

Tous deux s'accordent à déclarer que le singulier immatériel n'offre rien en lui-même qui répugne à une connaissance intellectuelle[96]. Mais la question portait sur la connaissance des êtres matériels. Les conditions matérielles qui sont propres à chaque individu peuvent-elles être comprises par l'intelligence aussi bien que l'essence des choses ? tel était le sujet qui divisait les deux écoles. Les thomistes défendaient la solution négative au nom de l'immatérialité de l'entendement ; Scot répondait que cette immatérialité n'empêche point l'entendement de saisir ce qui est purement matériel. Il se trouva ainsi amené, comme nous le verrons plus tard, à une conception de la nature de l'âme qui se rapproche de celle des sensualistes, qui détruisait les meilleures preuves de la spiritualité du principe pensant et qui fit formuler à Scot cette assertion : que les arguments que la raison peut invoquer en faveur de l'immortalité de l'âme ne sont pas des preuves certaines. Ces conséquences fâcheuses, contre lesquelles Duns Scot s'est débattu vainement au milieu de nombreuses hésitations, nous montrent l'infériorité et les lacunes de la théorie scotiste de l'intelligence du singulier ; car c'est de cette théorie qu'elles découlent logiquement.

Mais, avant de prendre parti pour la doctrine de S. Thomas d'Aquin, examinons si les objections que Duns Scot lui fait ne seraient point fondées.

Ces objections se ramènent à deux classes : des objections d'ordre métaphysique relatives au principe d'individuation, et des objections d'ordre psychologique relatives à l'explication des faits d'expérience que nous avons indiqués. Nous ne voulons pas aborder en ce moment la question du principe d'individuation ; nous nous contenterons donc d'étudier les faits d'expérience dans lesquels Duns Scot prétend trouver la condamnation de la doctrine thomiste.

Ces faits nous placeront en face de plusieurs problèmes qui se sont posés de nos jours. C'est que la théorie scotiste

(96) S. Thomas, *Sum. theol.* I, 86, 1 ad 4; et Scot, q. XXII *de Anima*, n° 4.

de l'intelligence ressemble à la théorie des modernes et que les mêmes théories amènent les mêmes questions. D'autre part, concevant l'entendement d'une autre manière et n'ayant point trouvé un Duns Scot en face de lui, lorsqu'il écrivait, S. Thomas s'est généralement peu préoccupé de ces problèmes. Nous ne pouvons faire comme lui. Nous devrons donc plus d'une fois suppléer à ce qu'il n'a point dit expressément, en exposant sur chaque point la doctrine qui paraît la plus conforme à ses enseignements. Ce ne sera pas, du reste, sortir de notre sujet ; car nous sommes tenu de démontrer que la théorie thomiste n'est pas impuissante à expliquer les faits que Scot lui oppose.

Le premier de ces faits, c'est que l'entendement se forme ses concepts universels en les abstrayant des données particulières qui lui sont fournies par les sens ; or, prétend Scot[97], cette abstraction ne peut être faite par l'entendement qu'à la condition qu'il connaisse ces données particulières, avant d'en tirer aucun concept universel. Le particulier serait donc saisi directement par l'entendement.

Que tout concept universel soit précédé et accompagné d'une image sensible ou *fantôme*, c'est assurément un fait admis par nos deux docteurs. Ils admettent encore tous deux que ce fantôme est produit par une puissance sensitive, l'imagination[98]. Mais que l'entendement ait besoin de connaître l'objet particulier de ce fantôme, pour en tirer un concept universel, c'est une question toute différente sur laquelle ils ne s'accordent plus. Ce que Scot affirme pour étayer sa démonstration est nié par S. Thomas. Ce dernier, il est vrai, a dit souvent à la suite d'Aristote[99], que l'entendement se comporte vis-à-vis des images, comme les sens se comportent vis-à-vis des objets sensibles et des couleurs. Il voulait par là faire comprendre que l'entendement a besoin de fantômes ; mais il n'entendait point affir-

(97) Impossibile est abstrahere universalia a singulari, non cognito singulari, aliter enim abstraheret ignorando a quo abstraheret. (Q. XXII *de Anima*, nº 3.)

(98) S. Thomas, *Sum. theol.* I, 84, 7 ; et Scot, q. XVII *de Anima*.

(99) III *de Anima*, com. 39.

mer que ces fantômes sont l'objet de l'entendement, ni que l'entendement a besoin de se former une image qui leur ressemble. Il fait remarquer, au contraire, que la conception de l'entendement ne porte ni sur le fantôme, ni sur une image qui reproduirait le fantôme dans l'entendement, mais sur l'essence de l'objet. D'où il résulte que le fantôme, n'est pas intelligible en acte, mais seulement en puissance ; qu'il est un instrument nécessaire à l'intelligence, non son objet, attendu que l'intelligence ne peut avoir qu'un objet intellectuel[100]. Il s'en suit que les connaissances de l'imagination concourent à l'intellection, en fournissant la matière d'où le concept est tiré, mais sans être elles-mêmes perçues directement par l'intelligence.

Nous avons dejà rencontré, du reste, d'autres théories de l'Ange de l'École, qui supposent que les opérations des facultés sensitives se mélangent sans cesse aux opérations de l'entendement. Ainsi, quand nous faisons un raisonnement dont la conclusion est particulière, quelles sont les facultés

(100) Cum similitudo rei quæ est in intellectu nostro accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus conditionibus quæ sunt individuationis principia, relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum..... Sicut species quæ est in sensu abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles ; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus... Sed tamen tantum interest, quod similitudo quæ est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur ; similitudo autem quæ est in intellectu non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis..... (q. II *de Veritate*, a. 6). — Similitudo illa (qua, III *de Anima*, phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum) similitudo illa quam philosophus ponit non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiæ visivæ est cognoscere colores ; finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles quas apprehendit phantasmatibus et in phantasmatibus secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo quantum ad hoc ad quod adspicit utraque potentia ; non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiæ conditio terminatur (*Sum. theol.*, III, 11, 2 ad 1). — Cajetan (*ibid.*) fait observer à bon droit que dans le passage qui vient d'être cité il faut entendre par *species intelligibiles* non pas l'espèce qui sert d'instrument à l'intellection, mais la conception qui en est l'objet. — « Non phantasma est objectum propinquum et proprium intellectus, cum sit intelligibile in potentia, non in actu », dit encore le Docteur angélique ; « sed species intellecta est per se objectum ejus » (III, *D.*, 31, q. 2, art. 4 ad 5).

qui y concourent ? Selon le saint docteur, la majeure universelle est fournie par notre intelligence, tandis que la mineure particulière est formulée par notre *cogitative*. Pour que je me souvienne que j'ai eu hier tel concept, il faut à la fois que le concept soit ravivé dans mon entendement qui le conservait, et que ma mémoire sensitive me rappelle la date à laquelle je me le suis formé. Ces doctrines de l'Ange de l'École supposent qu'il y a entre les puissances diverses de l'homme une division du travail, en vertu de laquelle plusieurs d'entre elles concourent en commun à une même operation mentale, mais en agissant chacune à sa manière, en apportant chacune son élément spécial, et sans qu'une faculté en puisse suppléer une autre, ni remplir son rôle. D'où vient néanmoins l'unité de ces opérations, malgré cette diversité de facteurs ? D'où vient, en particulier, l'unité des actes de connaissance dans lesquels entrent des éléments sensitifs et particuliers, comme les *fantômes* de l'imagination ou le souvenir du passé, et des éléments intellectuels et universels, comme l'abstraction ou le réveil d'un concept ? D'où vient, en d'autres termes, l'unité de ce que les modernes ont appelé la conscience ? Voilà, sous une autre forme, la difficulté de Duns Scot.

Cette unité, répondrons-nous, vient évidemment de l'unité de l'homme. La série des phénomènes psychiques qui entrent dans le champ de la conscience est formée de connaissances sensitives et de connaissances intellectuelles ; mais, malgré l'origine diverse de ces connaissances, elles sont toutes saisies par le même moi. Quel est ce moi ? Est-ce l'entendement ? Non ; car autrement je ne lui attribuerais pas, comme je le fais, les sensations et les perceptions du monde extérieur qui sont le fait de mes sens. Est-ce donc une faculté sensitive ? Non encore ; car autrement je n'attribuerais pas à ce moi l'intelligence des premiers principes, qui n'est point le fait des sens. Ce moi qui a conscience de ces connaissances diverses, c'est donc le moi humain, c'est l'homme. Nous ne disons point que c'est l'âme ; car, si l'entendement n'a que l'âme pour siège, les facultés sensitives ont pour siège l'âme et le corps. Il faut

donc dire que le moi qui a conscience, c'est tout l'homme[101]. C'est là un fait d'experience que Duns Scot doit admettre avec S. Thomas et devant lequel doivent s'incliner tous ceux qui affirment l'unité de notre conscience, sans nier la distinction de la connaissance sensitive et de la connaissance intellectuelle. L'expérience prouve donc d'une manière incontestable la vérité de cette assertion de S. Thomas d'Aquin : qu'il y a unité de conscience, malgré la diversité des facultés qui fournissent les eléments d'un état de conscience.

Et qu'on ne dise pas que l'expérience n'établit point l'unité de conscience d'actes produits simultanément par

(101) La connaissance du moi, comme individu historique, et abstraction faite de nos intellections, est particulière et sensitive, aussi bien que toutes les données qu'elle s'annexe en les considérant comme datées et localisées. Cette connaissance est donc le fait des puissances sensitives qui ont leur siège dans le composé. Il en résulte qu'un trouble de l'organisme peut entraîner une multiplication des centres de conscience, comme il peut amener des hallucinations qui ont pour objet le monde extérieur. Ainsi s'expliquent les phénomènes de dédoublement de personnalité, dans lesquels une même personne attribue une partie de sa vie à un moi et en attribue une autre partie à un autre moi, qui se croit différent du premier ou qui même l'ignore complètement. Ces doubles centres de conscience se produisent parfois successivement avec des alternances diverses, comme il est arrivé dans les cas célèbres que le Dr Azam de Bordeaux a été le premier à étudier. D'autres fois, les deux centres de conscience existent simultanément, ou plutôt il en est toujours ainsi, bien que l'attention du moi qui agit ne se porte que sur l'un de ces deux centres, de sorte que l'autre centre semble tout à fait inconscient. On a prouvé, en effet, expérimentalement que, lorsqu'une hystérique dont les yeux sont sains ne voit que de l'œil droit, l'œil gauche perçoit les objets aussi bien que l'œil droit, mais que les perceptions de l'œil gauche sont exclues du champ de l'attention de la malade, qui n'embrasse que les perceptions de l'œil droit. M. Pierre Janet a pu même, au moyen d'artifices qu'il rapporte dans son livre sur l'*Automatisme psychologique*, faire écrire au bras paralysé des hystériques, et cela à l'insu de leur personnalité consciente, qui croyait ce bras paralysé, il a pu, disons-nous, faire écrire par le bras qu'un des deux centres de conscience croyait paralysé, les pensées et les résolutions qui restaient enfermées dans le champ du second centre de conscience, dont le premier centre ne soupçonnait pas même l'existence. Cette multiplication des centres sensitifs de conscience s'explique par un trouble de l'organisme qui en est le siège. Ces troubles ne peuvent, du reste, atteindre directement ce qu'il y a de proprement intellectuel dans les faits conscients. Ils exercent néanmoins leur action sur les matériaux d'ordre sensitif dont l'intelligence a besoin pour ses actes. C'est ainsi qu'ils produisent la folie.

des facultés diverses. Il nous serait, en effet, facile de répondre : Si j'attribue au même moi des opérations successives de mes sens et de mon entendement, pourquoi n'attribuerais-je pas au même moi les opérations simultanées de ces diverses facultés ? pourquoi, par conséquent, en nierais-je l'unité ? Du reste, il n'est besoin ici d'aucun raisonnement ; car l'expérience établit ce que nous voulons démontrer. Il arrive souvent, en effet, que je connais simultanément par mes sens et par mon entendement ; du moins, si cette connaissance n'est pas entièrement simultanée, elle paraît telle à ma conscience, ce qui suffit. Ainsi, je lis par l'organe de ma vue, et mon intelligence comprend ce que je lis. Est-ce que j'attribue cette double connaissance à deux moi divers ? Est-ce qu'il n'y a point là unité parfaite de conscience, malgré le concours incontestable de mes sens et de mon entendement pour la production de l'état psychique qui répond à une lecture intelligente ? Cela ne paraît pas discutable. On peut soutenir, sans doute, qu'il y a, dans cet état, une succession d'actes divers et extrêmement rapides ; mais que cette succession existe ou non, peu importe pour la question présente ; car il est certain que je n'ai aucune conscience de cette succession. L'expérience montre donc que rien ne s'oppose à ce que plusieurs facultés interviennent successivement ou simultanément pour produire une opération que ma conscience m'attribue et dont elle affirme l'unité. Les sens et l'entendement peuvent donc contribuer en commun à la production des éléments divers d'un même raisonnement ou d'un même souvenir, comme le Docteur angélique l'explique.

Or, cela posé, pourquoi l'imagination ne fournirait-elle pas les images sensibles dont l'entendement abstrait des concepts universels? Pour trouver à cela quelque difficulté, il faut vraiment se représenter ces opérations, sans tenir aucun compte de l'expérience dont nous venons de parler. Nous avons comparé plus haut l'abstraction de l'essence des choses que l'entendement opère, à l'action d'un homme qui comprend le fonctionnement d'une locomotive qu'il voit. Pour qu'il comprenne ce fonctionnement, est-il néces-

saire qu'il voie la locomotive par le moyen de son entendement, qui prendrait pour la circonstance le rôle de ses yeux ? Personne ne le pensera. Chacun admettra que cet homme voit avec ses yeux et que son entendement comprend ce que ses yeux voient ; on ne croira pas non plus que le concours de ses yeux et de son entendement doive entraîner la formation d'une double conscience. S'il n'est pas besoin que l'entendement voie la locomotive pour la comprendre, pourquoi ne pourrait-il concevoir l'essence d'une donnée sensible particulière, sans saisir lui-même cette donnée ? Évidemment, cela n'est aucunement nécessaire. Mon entendement saisit l'universel, mais non les données particulières que mon imagination lui présente et dont il l'abstrait. Les données de mon imagination entrent, en effet, dans le même champ de conscience que les concepts de mon entendement ; par conséquent, mon entendement peut s'exercer sur ces données conscientes de mon imagination aussi bien qu'il s'exerce sur ses propres concepts, quand ils sont conscients.

Comment expliquer cette unité de conscience ? S. Thomas[102] l'explique par l'unité de la substance de l'âme, dans laquelle les diverses puissances prennent racine, et on ne voit pas quelle autre explication pourrait en être donnée. Qu'on accepte, du reste, ou qu'on n'accepte point cette explication du saint docteur, l'unité de conscience est un fait

(102) Il donne cette explication au sujet des rapports de l'intelligence et de la volonté. A cette objection : « Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu », S. Thomas répond : (*Sum. theol.*, I, 87, 4, ad 1). « Dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent. Sic enim quod est in voluntate esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est, ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu ». S'il faut recourir à l'unité de la substance de l'âme pour expliquer l'unité de conscience vis-à-vis d'opérations tout intellectuelles, comme sont celles de l'entendement et de la volonté, à combien plus forte raison faut-il recourir à cette communauté de substance pour expliquer l'unité de conscience vis-à-vis d'opérations d'ordre divers, comme sont celles des sens et celles de l'entendement ?

qu'il faut admettre. Ce n'est qu'après avoir oublié ce fait, qu'entraîné par je ne sais quelle personnification anthropomorphique des diverses facultés, on les considère comme des moi distincts, ou plutôt comme des mondes fermés l'un pour l'autre. Mais quiconque pensera à ce fait si simple et si incontestable, ne regardera pas l'abstraction faite par l'entendement de données fournies par les sens comme une opération plus mystérieuse que les autres phénomènes psychiques.

Après cela, que penserons-nous de cet argument des scotistes qu'il faut que l'entendement connaisse lui-même les données particulières d'où il tire ses concepts ? Nous penserons qu'il ne démontre en aucune façon leur thèse. Il ne la démontrerait qu'autant que la conscience des données sensibles serait objectivement une autre conscience que celle des données intellectuelles ; mais il n'en est rien ; par conséquent, pour que nos concepts universels soient formés par l'entendement, il n'est aucunement besoin que nous en ayons une autre conscience que celle qui résulte de leur production par notre imagination, ni que nous les percevions autrement que par nos puissances sensitives. Nous ne disons pas néanmoins que l'entendement ne saisit jamais lui-même les données particulières qui sont apportées par nos sens dans le champ de notre conscience. Il le peut faire assurément ; mais à la condition qu'il regardera ces données comme renfermant un concept universel, autrement dit, comme conformes à l'essence des choses ; et c'est là une connaissance indirecte fondée sur un concept universel. C'est, on s'en souvient, la seule connaissance du singulier que S. Thomas attribue à l'entendement. C'est de cette manière qu'il enseigne que les *fantômes* peuvent devenir l'objet d'une intellection[103]. Le premier fait, que Duns Scot a invoqué pour établir que l'entendement connaît directement le singulier, ne démontre donc pas sa thèse et s'accorde bien avec la théorie du Docteur angélique. C'est ce qui résulte des observations qui précèdent.

(103) Q. II, *de Veritate*, art. 6.

Venons maintenant au second fait, sur lequel le Docteur subtil prétend s'appuyer. C'est par l'induction, dit-il[104], que nous parvenons à la connaissance des principes. Or l'induction consiste à partir du singulier pour arriver à l'universel. Pour suivre cette voie, il faut bien que l'intelligence connaisse le particulier avant l'universel. C'est donc que le singulier rentre dans son objet propre et qu'elle peut l'atteindre autrement qu'en le rattachant à des concepts ou à des principes universels.

Examinons cette nouvelle difficulté. Nous l'avons vu (§ VIII, p. 49 et suiv.), les scolastiques du XIIIe siècle, S. Thomas aussi bien que Duns Scot, entendaient par *induction* tous les procédés par lesquels nous allons de la connaissance du particulier à celle de l'universel. Comme les premiers principes nous sont manifestés par la vue de leurs applications particulières, Duns Scot affirme que nous les connaissons par induction. Mais, quoi qu'il en soit de cette terminologie, la difficulté qu'il propose ici semble à première vue lui donner gain de cause. Elle mérite surtout une attention spéciale en ce qui regarde le genre d'*induction* auquel les modernes réservent exclusivement ce nom. Cette induction est, en effet, un argument qui s'appuye sur un certain nombre de faits particuliers pour en conclure l'existence d'une loi générale. Or, n'est-il pas évident qu'il faut que l'entendement connaisse et apprécie les faits particuliers, avant d'en tirer une conclusion générale ? Oui, sans doute ; néanmoins, c'est à tort que Duns Scot prétend trouver là une preuve de sa théorie. On peut en effet connaître le particulier de deux manières : ou bien en n'y voyant rien que de particulier, ou bien en y envisageant quelque chose d'universel. Tant que je considère les faits comme simples faits, sans penser qu'ils sont soumis à aucune loi, je ne fais aucune induction, et la connaissance de ces faits reste dans le domaine de mes facultés sensitives. Que faut-il donc

(104) Sicut conclusiones cognoscimus syllogismo, ita principia inductione, (2 *Prior.*, c. 29 ; 1 *Top.*, c. 10). Sed inductio est processus a singularibus ad universalia ; sic autem discurrere pertinet solum ad intellectum ; ergo cognoscit singularia (q. XXII *de Anima*, n° 4).

pour que je fasse une induction ? Il faut que je me demande si ces faits ne sont pas soumis à une loi générale ; il faut que je me dise que ces faits, aussi bien que tous les phénomènes de la nature, doivent être soumis à une loi générale ; tant que je n'ai point trouvé cette loi, il faut que je la cherche dans des hypothèses diverses ; et, lorsque je l'ai découverte, il faut que je l'affirme comme s'appliquant à ces faits particuliers. Voilà l'induction. Mais ne voyez-vous point quelle différence profonde il y a entre la manière dont j'ai consideré les faits particuliers dans toutes ces opérations qui constituent l'induction, et la manière dont je les considérais tout à l'heure ? Lorsque je ne soupçonnais en ces faits aucune loi générale, je n'y voyais que du particulier, et mon entendement n'a pas eu à intervenir ; mais, du moment que je les regarde comme devant obéir à une loi, encore que j'ignore quelle est cette loi ; du moment, par conséquent, que je les prends pour objets d'une induction, je vois dans ces faits particuliers autre chose que le particulier, j'y vois quelque chose d'universel. Cette connaissance est donc l'œuvre de mon intelligence, comme Scot le prétend ; mais ce n'est pas une connaissance directe du singulier, c'est une connaissance du singulier en tant qu'il se rattache à l'universel. Elle suppose donc un concept universel qui peut être extrêmement confus, mais qui n'en a pas moins ce caractère d'universalité.

Et ce qui est vrai lorsqu'on met en cause l'*induction* des modernes, n'est pas moins vrai de l'*induction* comme Scot l'entend. Il appelle en effet de ce nom ce procédé général de l'esprit qui va du particulier au général. Or, tant que le particulier est connu sans qu'on y voie, qu'on y cherche, ou qu'on y soupçonne rien d'universel, la connaissance qu'on en a est le fait de nos facultés sensitives ; mais aussitôt qu'on y joint, à quelque titre que ce soit, une vue sur l'universel et l'absolu, l'induction commence, et avec elle l'intelligence du particulier, mais l'intelligence du particulier au moyen de l'universel.

C'est la doctrine que S. Thomas expose équivalemment, lorsqu'il explique comment la connaissance sensitive du par-

ticulier précède la connaissance intellectuelle confuse de l'universel[105], comment surtout, dans la définition, la chose définie est connue d'une manière confuse avant les éléments qui servent à la définir. On ne peut, en effet, comme il le remarque[106], envisager ces éléments comme devant faire partie de la définition qu'autant qu'on a déjà un concept vague de l'objet à définir. A ce concept confus succèdera un concept distinct, lorsque la définition sera faite.

Nous avons dejà observé que c'est dans ses études sur la définition que l'Ange de l'École résout les problèmes que les philosophes modernes se posent au sujet de l'induction. Il est clair qu'il faut appliquer aux éléments de l'induction ce qu'il dit ici des eléments de la définition. Les faits particuliers sont d'abord connus par les facultés sensitives ; l'entendement en cherche la loi et conçoit dès lors cette loi d'une manière confuse, comme on conçoit l'objet à définir lorsqu'on cherche à déterminer les éléments qui entrent dans sa definition ; enfin, l'induction une fois faite, la loi qui était

(105) In cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa per quam distincte et determinate res cognoscuntur ; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte, sub quadam confusione (*Sum. theol.*, I, 85, 3).

(106) A cette objection: «Philosophus dicit, in *I Physic.* text. 5, quod *definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis.* Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos », le Docteur angélique répond (*Sum. theol.*, I, 85, 3 ad 3): « Dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci : uno modo absolute, secundum quod in se est ; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo secundum quod sunt partes hujus totius ; et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partem. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quod definientia absolute considerata sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea ; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione ».

saisie confusément est saisie d'une manière distincte, comme la définition une fois faite, l'objet défini est saisi dans un concept distinct. Ainsi le second fait invoqué par Duns Scot n'établit pas mieux sa théorie que le premier.

Il en est de même du troisième. Le voici : nous distinguons le particulier de l'universel, nous comparons l'un avec l'autre; or cela suppose, à en croire Scot[107], que l'entendement perçoit directement le singulier.

Le fait d'expérience invoqué par le Docteur subtil est encore vrai ; mais ce fait ne renferme point la conclusion qu'il en tire. En effet, comparer le particulier à l'universel, qu'est-ce autre chose que le mettre en rapport avec l'universel? Cette comparaison est l'œuvre de l'entendement, suivant la doctrine de S. Thomas d'Aquin ; mais, dans cette opération, l'entendement ne saisit pas directement le singulier, il le saisit indirectement par ses rapports avec l'universel. Ainsi, observe l'illustre docteur[108], lorsque notre raison pratique décide ce que nous devons faire dans un cas particulier, elle le conclut d'un raisonnement dont la majeure est une proposition universelle et dont la mineure est un fait particulier. La proposition universelle est fournie par l'intelligence, la mineure particulière est fournie par les facultés sensitives et ce qu'il y a de particulier dans la conclusion ne devient objet de la raison que parce qu'elle lui

(107) Cognoscens differentiam extremorum cognoscit extrema; sed intellectus cognoscit differentiam universalis a singulari; igitur... (q. XXII *de Anima*, nº 5). — On peut rapprocher de cette preuve que Scot donne de sa théorie, cette objection qu'il fait à la doctrine du Docteur angélique : « Intelligere singulare per rellexionem, aut hoc est per speciem intelligibilem, aut phantasiabilem ; non primo modo, quia illa est in intellectu repræsentativa quidditatis absolute; non secundo modo, quia illud tantum movet phantasiam, non intellectum, cum ita non sit in intellectu ; et per consequens non potest esse principium intelligendi singulare (*Ibid.*, nº 3).

(108) A la question (*Sum. theol.* I, 86, 1): *Utrum intellectus noster cognoscat singularia*, S. Thomas d'Aquin se fait cette objection : « Intellectuspracticus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia ». Voici comme il la résout : « Electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi practici, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. 3. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari. Unde universalis ratio intellectupractici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in III *de Anima*, text. 58 » (*Ibid.* ad 2).

applique la vérité universelle formulée dans la majeure. Ainsi en est-il chaque fois que nous raisonnons sur le particulier en vertu de principes universels et absolus.

Quatrième fait. Nous avons conscience que nous connaissons le singulier ; en d'autres termes, nous revenons par une veritable réflexion sur nos actes de connaissance qui ont pour objet le singulier. Ainsi, quand je vois un arbre, je puis rentrer en moi-même pour me dire que je fais un acte de connaissance dont cet arbre est l'objet. Or, dit Scot[109], nos facultés sensitives sont incapables de refléchir ainsi sur elles-mêmes. Il faut donc que cet acte de reflexion soit l'œuvre de l'entendement.

Mais, poursuit notre docteur, l'acte sur lequel je réfléchis, c'est-à-dire celui où j'ai perçu le singulier, cet acte n'est pas moins particulier que son objet, puisque la perception est une représentation parfaite de l'objet connu. Par conséquent la réflexion qui porte sur cet acte a pour objet propre le singulier et, puisque cette réflexion est le fait de l'entendement, il faut admettre que cette faculté saisit directement le singulier.

Nous rapprocherons de cette démonstration une autre preuve que Duns Scot apporte également en faveur de sa thèse. Il en cherche le fondement, non plus dans les retours que nous faisons sur nos perceptions du singulier, mais dans le souvenir que nous avons de nos actes d'intellection. Ce souvenir est un cinquième fait qui, suivant lui, ne peut être expliqué que par son opinion. « En effet, remarque le docteur franciscain[110], nous n'avons de souvenir distinct que des objets dont nous avons eu une connaissance distincte.

(109) Experimur nos cognoscere singularia.... ; hoc autem non est per potentiam sensitivam ; quia non est reflexiva super actum suum ; ergo per intellectum cognoscimus nos cognoscere singulare ; sed intellectus non potest cognoscere se cognoscere singulare, nisi ipsum singulare cognoscatur ; quia actus quo primo cognoscitur singulare est repræsentativum singularitatis tanquam ejus similitudo vera, magis quam species singularis. Igitur... (q. XXII *de Anima*, n° 5).

(110) Nullius est distincta memoria, cujus non præcessit distincta apprehensio : intellectus suorum actuum qui non sunt sensibiles habet distinctam memoriam, ut patet, et hoc inquantum singulares ; ergo et distinctam notitiam habet eorum quando insunt (*in VII Metaph.*, q. XV, n° 3).

Or c'est un fait que notre entendement garde le souvenir de ses actes d'intellection, et qu'il se souvient de ces actes comme d'actes particuliers. C'est donc que ces actes ont été à l'origine perçus par l'entendement comme actes particuliers. Par conséquent, l'entendement a pour objet propre le singulier. »

Les faits invoqués par le Docteur subtil sont ici encore indubitables. Nous revenons par une reflexion véritable sur notre connaissance du singulier, comme sur notre connaissance de l'universel ; mais toute reflexion sur la connaissance du singulier est-elle le fait de l'entendement ? la réflexion sur nos concepts intellectuels constitue-t-elle une perception du singulier qui est directe et sans rapport avec l'universel ? C'est ce que Duns Scot affirme, mais ne prouve pas.

S. Thomas[111] le fait remarquer, à bon droit : si nos sens exterieurs ne peuvent considérer leurs propres actes, attendu que leur objet est dans le monde exterieur, il n'en est point de même de nos sens interieurs. Leur domaine ne s'etend pas, il est vrai, jusqu'à l'essence et à la raison dernière des choses : c'est pourquoi ils ne peuvent comprendre leurs actes, ni se rendre compte de la verité de leur connaissance ; mais rien ne les empêche de revenir sur leurs actes pour les considerer comme données particulières ou pour s'en souvenir. L'intervention de l'entendement n'est requise qu'autant que cette reflexion porte sur l'essence de ces donnees particulières ; mais, en ce cas, si le particulier devient l'objet de l'intelligence, c'est par ses relations avec l'universel.

Pour la reflexion de l'entendement sur ses actes d'intellection, nous avons déjà remarqué qu'elle ne peut avoir lieu qu'autant que nous refléchissons à l'intelligence qui se trouve en ces actes. Ainsi, après avoir compris que le tout est

(111) Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus... Sensus .. non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire ; non tamen... cognoscit essentiam suam (q. I *de Veritate*, art. 9. — Cfr. q. X *de Veritate*, art. 9).

plus grand que sa partie, je ne puis réfléchir à ce qu'il y a d'intellectuel dans cet acte, sans me rendre compte que je comprends l'axiome qui en est l'objet. Comment, en effet, pourrais-je réfléchir à mes concepts, sans prendre garde que ce sont des concepts, c'est-à-dire sans remarquer au moins confusement qu'ils expriment l'essence des choses? Les envisager autrement, ce ne serait plus réfléchir sur ces actes, ni considérer ce qu'ils sont ; ce serait leur attribuer une autre nature que celle qu'ils possèdent. Du reste, comme nous l'avons encore remarqué, le singulier immateriel rentre dans l'objet propre de l'entendement, encore qu'il ne puisse être connu que par ses rapports avec l'essence des données sensibles, et la controverse qui nous occupe doit être limitée à la connaissance du singulier materiel[112]. Des deux derniers faits invoqués par Scot, il n'y a donc que le fait de la réflexion sur nos connaissances sensitives qui aille à son but. Mais il ne prouve pas sa thèse, aux yeux de ceux qui étendent, comme S. Thomas, le domaine de la *cogitative* et des facultés sensitives. C'est pour avoir exclu de ce domaine toutes les donnees acquises par retour sur nos actes et par association empirique, que le Docteur subtil se trouve dans la nécessité de les attribuer à l'entendement. Il en résulte qu'il appelle intellectuelles les connaissances que S. Thomas regarde comme sensitives.

Voilà pourquoi le Docteur subtil range toute réflexion sur nos états psychiques parmi les operations de l'intelligence. Mais c'est là un postulat que nous ne lui accordons point, ou plutôt c'est une assertion inexacte. Il ne peut donc en tirer aucune conclusion contre la doctrine de S. Thomas d'Aquin.

XII

Un sixième fait, sur lequel Duns Scot s'appuie pour démontrer que le singulier est l'objet de notre intelligence, c'est la parole. Nous ne pouvons, dit-il[113], nommer que les

(112) *Sum. theol.* I, 86, 1, ad 3.

(113) Nulli non intellecto a nobis possumusn omen imponere, voces enim

objets saisis par notre entendement ; or nous assignons des noms aux objets singuliers ; donc notre entendement saisit le singulier. En vain répondrions-nous à cette difficulté que l'on n'attribue un nom aux êtres individuels qu'autant qu'on envisage leur essence, qui est l'objet propre de l'entendement ; car, comme le remarque Duns Scot[114], nous avons des mots pour désigner certains objets considérés comme singuliers ; nous en avons même pour désigner des êtres purement imaginaires, composés d'éléments contradictoires, dont l'essence ne peut être conçue par aucune intelligence. Il s'en suit que nous exprimons par des mots bien des choses que l'Ange de l'École exclut du domaine de l'entendement et, par conséquent, que l'opinion du saint docteur paraît insoutenable.

Tous les faits que nous avons examinés jusqu'ici n'avaient pu ébranler la théorie de S. Thomas d'Aquin. Cette nouvelle difficulté va-t-elle la renverser ? Non ; car les pensées formulées par la parole ne sont pas seulement celles de l'entendement, mais encore celles de notre *raison particulière* ou *cogitative* et de nos autres facultés sensitives. Rien d'étonnant, après cela, que la parole exprime des données qui ne sont point et ne peuvent être l'objet de l'entendement. Voilà notre réponse. Reste à savoir si elle est conforme aux enseignements du Docteur angélique sur le langage.

On pourrait en douter, à lire la plus grande partie des

notæ sunt earum passionum quæ fiunt in anima ; sed intellectus noster, vel nos, mediante intellectu, imponimus nomina singularibus ; ergo... (q. XXII *de Anima*, n. 5).

(114) I. *Perihermenias*, q. 2, n. 9. Dans ce passage, Duns Scot se demande si les mots signifient l'espèce intelligible de l'objet désigné ou l'objet en tant que conçu par l'entendement, et il incline vers la seconde opinion. « Contra utrumque, dit-il, magis tamen contra primam, est vis de nominibus impositis ad significandum singularia. Licet enim posset salvari secundum viam secundam, quia scilicet singularia aliquo modo intelliguntur, licet non primo, non tamen posset salvari secundum primam viam, quia illa nullo modo faciunt speciem in intellectu..... Consimiliter convenit arguere de nominibus impositis ad significandum figmenta, quia tam illa quam singularia, licet faciant species in virtute imaginativa, non tamen in intellectu, quia tantum natus est recipere speciem sui objecti, quod est *quod quid est rei materialis*. »

écrits de cet illustre maître. Car il n'a pas envisagé la question au point de vue qui nous occupe. Aussi devrons-nous étudier assez longuement sa doctrine sur la parole, pour justifier l'interprétation que nous en faisons. Exposons d'abord cette doctrine, comme le saint docteur l'a formulée lui-même ; nous établirons ensuite : 1° que, dans sa pensée, la parole considérée matériellement joue, vis-à-vis de nos concepts et de nos jugements intellectuels, le même rôle que les *fantômes* dont nous avons si souvent parlé ; 2° que la parole, entendue dans son sens complet, exprime des concepts universels et des jugements absolus ; 3° mais, qu'en fait, elle sert souvent à manifester des données perçues par notre *cogitative* et nos facultés sensitives. Après cette démonstration, les difficultés de Duns Scot se résoudront d'elles-mêmes.

Exposons d'abord l'ensemble de la théorie du Docteur angélique sur la parole.

Il distingue entre le son, la voix et la parole. La voix est un son émis par un animal et qui a une signification[115]. Elle se remarque surtout parmi les animaux qui vivent en troupe : c'est qu'ils ont plus que les autres besoin de se communiquer leurs sensations et qu'ils s'éduquent mutuellement[116]. La voix suppose, chez les êtres qui la possèdent, une imagination qui leur représente ce qu'ils expriment[117]. Elle a une signification naturelle dans les cris des animaux ou dans certaines interjections qui font partie de notre langage[118] ; mais les diverses inflexions dont elle est susceptible ont parmi les hommes une signification conventionnelle : ces inflexions, dont le sens dépend de nous, qui varient selon les pays et les époques, qui ont, en conséquence, besoin d'être interprétées, voilà précisément ce qui constitue la *parole*[119].

Au commencement du premier livre de l'*Interprétation*,

(115) II *de Anima*, lect. 18.
(116) III *de Anima*, in fine.
(117) II *de Anima*, lect. 18.
(118) I *Polit.*, lect. 1.
(119) I *Perihermenias*, lect. 2.

Aristote dit que les mots du langage humain sont des signes des affections de l'âme. τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. *Sunt ea quæ sunt in voce, earum quæ sunt in anima passionum notæ*, disait la traduction employée par S. Thomas et par Duns Scot. Nos deux docteurs ne s'accordent pas sur le sens de cette formule. Scot[120] se montre fort hésitant. Après s'être posé cette question : *De quoi les mots sont-ils le signe*? il soutient d'abord que les mots sont le signe des *espèces intelligibles* qui sont en notre entendement; car c'est la doctrine suivie par les plus grandes autorites. Il cherche à demontrer ensuite que les mots expriment les choses qu'ils désignent, en tant que les choses sont l'objet de nos concepts intellectuels. Cette seconde opinion est, pense-t-il, moins fortement appuyee sur l'autorité, mais mieux fondée en raison. S. Thomas[121] devait rejeter egalement ces deux opinions. Nos lecteurs s'en rendront facilement compte, s'ils se rappellent la doctrine de l'Ange de l'École relativement à l'objet immédiat de notre intelligence. Selon lui[122], cet objet immédiat n'est pas l'*espèce intelligible* ; ce n'est point non plus l'action par laquelle l'entendement passe de la puissance à l'acte ; mais c'est la représentation objective que l'entendement se forme à lui-même de la chose connue. Cette représentation objective, distincte de l'objet extérieur aussi bien que de l'*espèce intelligible* et de l'acte de l'entendement, est appelée par le Docteur angelique la *conception* de l'entendement[123]. Cela posé, c'est évidemment de la *conception*

(120) I *Perihermenias*, q. 2.

(121) I *Perihermenias*, lect. 2; — *Sum. theol.*, I, 13, 1 ; — q. 8 *de Potentia*, art. 1.

(122) § IX ; p. 103.

(123) « Intelligensin intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum ; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem ; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus ;... differt autem ab actione intellectus : quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quoddam per ipsam constitutum » (q. 8 *de Potentia*, art. 1).

que le mot est immédiatement le signe; et s'il exprime l'objet, c'est parce que cet objet est représenté par la conception. Tel est, en effet, l'enseignement du Docteur angélique[124].

Comme la *parole extérieure* exprime les conceptions de l'entendement, on comprend aussi que S. Thomas donne à ces conceptions le nom de *parole intérieure*. Ces conceptions étant abstraites d'un *fantôme* de l'imagination qui les accompagne toujours et dispose l'entendement à les produire, on comprend encore pourquoi ce *fantôme* est appelé par le saint docteur la *parole de l'imagination*. Il distingue donc trois espèces de parole : la *parole du cœur* qui est dans l'entendement, la *parole de l'imagination* qui est dans la fantaisie, et la *parole de la bouche* qui est vocale. La seconde prépare la première et la troisième la délimite[125].

On remarquera que la *parole intérieure*, telle que S. Thomas l'entend, n'est pas autre chose que la pensée. Elle diffère donc de cette *parole intérieure* étudiée de nos jours[126] et qui consiste en ce que nous nous parlons intérieurement, en imaginant les mots et les signes qui nous serviraient à exprimer notre pensée à nos semblables. Aussi n'est-ce point, à ce qu'il semble, une parole formée de mots, qui retentissent dans notre imagination comme un discours, mais plutôt une parole formée de tableaux semblables à ceux qui s'offrent à nos yeux dans la nature, que S. Thomas a surtout en vue, lorsqu'il nous entretient de la *parole de l'imagination* ; car cette *parole de l'imagi-*

(124) « Vox exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem (*ibid.*).

(125) « Notandum quod triplex est verbum : verbum cordis, sive intellectuale; verbum imaginationis, sive imaginabile; verbum oris, sive vocale. Primum est manens, secundum disponens, tertium operans. Notandum est etiam... quod memoria præcedit intelligentiam interiorem, prout est gignitiva ipsius, offerens vel ostendens ei speciem quam habet. ... Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit ad aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex ejus notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat : et dicitur verbum cordis signatum verbo vocis » (Opusc. *de intellectu et intelligibili*, 53e de l'édition romaine, 49e de l'édition Vivès).

(126) Voir V. Egger, *La parole intérieure*.

nation qui accompagne la conception ou parole de l'intelligence, est formée de *fantômes*.

Néanmoins, nous allons montrer que, d'après cet admirable docteur, qui a posé les véritables principes là même où il n'en a point entrevu toutes les applications, la parole extérieure et la parole intérieure telle que les modernes l'entendent, remplissent vis-à-vis de l'intelligence le rôle qui appartient à la *parole de l'imagination*, c'est-à-dire aux *fantômes*. C'est ce que nous allons établir. Seulement, comme le terme de *parole intérieure* prêterait ici matière à confusion, puisqu'il a reçu des scolastiques et des modernes une acception différente, comme en outre nous ne connaissons aucun auteur qui ait étudié la question au point de vue où nous voulons l'envisager, il nous sera permis de nous créer une terminologie nouvelle, qui sera conforme à celle de l'Ange de l'École et nous aidera à éviter toute équivoque.

Nous appellerons *fantômes*, après le saint docteur, toutes les images que l'imagination nous présente, soit qu'elle les ait reçues de l'extérieur, soit qu'elle les ait fabriquées à l'aide des matériaux qui lui sont venus du dehors. Nous diviserons ces *fantômes* en deux classes. La première comprendra les images intérieures que nous nous formons en notre fantaisie des mots et des signes qui, manifestés à l'extérieur, formeraient une *parole extérieure* : et ces images intérieures, nous les appellerons *fantômes-signes*. Nous mettrons dans une seconde classe tous les autres *fantômes*, c'est-à-dire les images intérieures qui représentent en notre fantaisie la chose elle-même, non un signe ou un mot qui exprime la chose : et ces autres images intérieures, nous les nommerons *fantômes-tableaux*. Ainsi les représentations que je me fais en mon imagination d'un cheval noir, du murmure d'un ruisseau, de la chaleur de l'eau bouillante, du parfum des roses, de la saveur du pain, sont autant de *fantômes-tableaux*, parce que ce sont des images qui reproduisent leur objet comme il se présenterait à nos divers sens s'il était perçu dans le monde extérieur. Au contraire, quand, au moment où j'écris, je me représente en mon imagination ce mots : *cheval*, *murmure d'un ruisseau*, *cha-*

leur de l'eau bouillante, *parfum des roses*, *goût du pain*, ce sont des *fantômes-signes* que je me forme, soit que je me représente ces mots prononcés par moi-même, soit que je les imagine retentissant à mes oreilles, écrits, lus à haute voix ou en silence. Nous montrerons tout à l'heure que les *fantômes-signes* sont ordinairement accompagnés de *fantômes-tableaux* correspondants, et que les *fantômes-tableaux* sont ordinairement accompagnés de *fantômes-signes*; mais ces deux sortes de phénomènes n'en sont pas moins fort distincts, puisque le *fantôme-tableau* reproduit l'objet exprimé par les mots ou les signes, tandis que le *fantôme-signe* représente les mots ou les signes qui expriment l'objet. Les *fantômes-tableaux* sont la même chose que la *parole de l'imagination*, prise dans l'acception que S. Thomas avait principalement en vue, et les *fantômes-signes* ne sont autre chose que ce que les modernes ont appelé la *parole intérieure*.

Le Docteur angelique a étudié à fond la nature et le rôle des *fantômes-tableaux*; mais nous avons en vain parcouru ses écrits pour y trouver quelques observations sur les *fantômes-signes*, ces représentations intérieures que notre imagination se forme de la parole extérieure. C'est que, pour des motifs que nous expliquerons plus loin, il n'a point porté son attention sur ces *fantômes-signes*, mais l'a concentrée tout entière sur la parole extérieure. Chez l'homme, cette parole doit être, dit-il[127], formée de signes sensibles. Les anges, qui sont de purs esprits, se parlent, il est vrai, en se communiquant leurs pensées sans aucun moyen d'ordre sensitif; mais il n'en est pas de même de l'homme. Son intelligence a une autre constitution que la leur. Elle a besoin de tirer ses concepts de matériaux sensibles; aussi,

(127) Après avoir expliqué le langage par lequel les anges se communiquent mutuellement leurs pensées, il ajoute : « Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate : sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quædam sensibilia signa aptentur, quibus cognitiones cordium nobis manifestentur » (q. IX *de Veritate*, art. 4). Il dit un peu plus loin : « Propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio quæ discursiva est a sensibilibus oritur » (*Ibid.* ad 4).

pour exprimer nos pensées à nos semblables, est-il nécessaire que nous cherchions et que nous employions des signes sensibles qui soient propres à les leur manifester. Ainsi, la parole extérieure remplit vis-à-vis de notre entendement le même rôle que les *fantômes-tableaux* formés en notre imagination. C'est ce que le saint docteur enseigne formellement à plusieurs reprises. Il ajoute encore, et nous prions le lecteur de remarquer ce point, il ajoute[128] que les paroles que nous entendons offrent à l'intelligence des materiaux mieux préparés et plus faciles à comprendre que les objets extérieurs et les *fantômes-tableaux*. La raison qu'il en donne, c'est que les paroles sont les signes qui expriment les conceptions et les jugements que notre entendement se forme à leur audition.

Nous disons que c'est notre entendement qui se les forme ; car, selon le saint docteur[129], ces paroles sensibles ne peuvent pénétrer elles-mêmes au delà de nos facultés sensitives, ni être reproduites en notre entendement. Prises matériellement, ce sont en effet des sons diversement agencés. Elles sont donc incapables, aussi bien que les *fantômes-tableaux*, d'agir par elles-mêmes sur notre intelligence, ni d'y créer aucun concept ou aucun jugement. C'est l'intelligence qui, en présence des paroles formulées dans nos facultés sensitives, se crée les conceptions et les jugements que ces paroles signifient[130]. Elle le fait à la lumière des premiers principes, dont elle saisit l'évidence à la seule inspection des données qui les supposent, et d'où elle tire, par

(128) « Proponit doctor rerum intelligibilium signa, exquibus intellectus agens accipit intellectiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili ; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quæ sunt extra animam ; quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit ; quamvis verba doctoris propinquius se habeant quam sensibilia extra animam existentia ; inquantum sunt signa intelligibilium intentionum » (q. XI *de Veritate*, art. 1, ad 11 ; — cfr. *ibid.* in corp. ad 2 et ad 4 ; et q. IX *de Veritate*, art. 4.)

(129) Q. XI *de Veritate*, art. 5.

(130) « Ex sensibilibus signis quæ in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam ; proximum enim scientiæ effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones » (Q. XI *de Veritate*, art. 1, ad 4.)

ses propres raisonnements, les conclusions diverses que la parole exprime. Elle le fait de la même manière active qu'elle découvrirait et se démontrerait elle-même ce qui lui est déterminé par les signes qu'on lui propose. La parole lui sert de guide, elle place sous ses yeux et l'invite à regarder des objets que sans cela elle ne songerait pas à considérer ; c'est un instrument offert à l'intelligence, et dont elle se sert pour arriver à la connaissance de vérités qui autrement lui resteraient cachées[131].

En résumé, d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin, la fecondité de l'enseignement, de l'éducation et de tous les genres d'action que nos semblables exercent sur nous par la parole, cette fécondité vient de ce que cette parole sensible suggère à notre entendement ce qu'elle signifie, de la même manière que les *fantômes-tableaux* lui suggèrent les conceptions qu'il en abstrait. Cette parole est néanmoins plus apte qu'eux à nous suggérer ces conceptions. Comment, en effet, pourrions-nous représenter nettement et distinctement, par des *fantômes-tableaux* qui y répondent, les mille formes que revêtent nos pensées intellectuelles ? Cependant, suivant la doctrine de S. Thomas, à chaque forme de cette pensée répond régulièrement un *fantôme* qui, comme nous l'avons vu (§ VIII, p. 69), met en relief le trait précis qui correspond à l'objet de cette pensée. Or, encore une fois, comment ce trait pourrait-il être mis en relief,

(131) « Docens alium ad scientiam ignotorum deducit, sicut aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias ; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa ; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum (q. XI *de Veritate*, art. 1). — Locutio proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei præsens quod alias erat sibi absens ; sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, et sic facit ei quodammodo præsentiam per loquelam. (Q. XI *de Veritate*, art. 5.) — Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles ; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum sibi signa proponit exterius ». (*Sum. theol*, I, 117, 1 ad 3.)

surtout de façon à frapper notre attention et à se conserver dans notre mémoire, si ce n'était par les mots du langage humain, dont les formes et les combinaisons infinies répondent à toutes nos conceptions et à tous nos jugements ?

Pour moi, j'ai beau faire reflexion sur moi-même, je ne puis, par exemple, distinguer dans mon imagination tous les *fantômes-tableaux* qui répondent aux assertions souvent fort complexes et fort abstraites que j'ai exprimées dans ces Études comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot. Je remarque très bien, au contraire, dans les mots et les phrases dont je me suis servi, les traits divers qui traduisent les plus fines nuances de ma pensée. Il semble donc que, si la parole possède tant de puissance pour nous faire sortir de notre ignorance et développer notre entendement, c'est précisément parce que, revêtant et enveloppant nos *fantômes-tableaux*, elle marque et signifie ce qui doit y être en relief, et nous y fait saisir d'une manière distincte telle ou telle vérité. Nous ne disons pas que la parole remplace complètement le *fantôme-tableau* : peut-être cela arrive-t-il, et S. Thomas n'enseigne pas le contraire, car il affirme que la parole remplit vis-à-vis de l'entendement le rôle des fantômes ; mais nous ne voulons point examiner cette question, malgré l'intérêt qu'elle offrirait[132]. Ce

(132) En vertu de l'association des idées ou plutôt des images sensibles, le *fantôme-tableau* d'un objet est suscité en notre imagination quand nous entendons son nom, et son *fantôme-signe* y est suscité lorsque nous voyons l'objet. Le *fantôme-tableau* appelle de même le *fantôme-signe*, et réciproquement. Seulement notre attention se porte plus ou moins sur l'un ou l'autre de ces *fantômes*, de sorte que l'un des deux reste à peu près inaperçu dans notre conscience et n'y a qu'une minime intensité. Le *fantôme-tableau* est à l'état fort, lorsque le *fantôme-signe* est à l'état faible, et réciproquement. Or, quand nous raisonnons, c'est naturellement le *fantôme-signe* qui est à l'état fort, d'où il résulte que le *fantôme-tableau* est à l'état faible : ce qui ne l'empêche pas d'exister. Seulement, dans ce cas, le *fantôme-tableau* n'est pas, à ce qu'il semble, très distinct. Un même *fantôme-tableau* peut être suscité par des *fantômes-signes* qui expriment des choses voisines les unes des autres. Le *fantôme-signe* qui se joint au *fantôme-tableau* paraît alors le seul trait caractéristique qui distingue l'image double formée par les deux *fantômes*. Ainsi, j'ai en ce moment quarante-neuf élèves qui suivent mon cours. Je les connais tous parfaitement. J'en possède aussi la liste. Quand je lis leur nom rapidement, il me semble que je ne me les représente pas chacun d'une manière distincte, mais d'une certaine façon confuse qui ne diffère guère, qu'il s'a-

qui suffit et ce qui nous paraît indubitable, c'est que, si ce groupe d'images sensibles, formé par l'union du *fantôme-tableau* et de la parole, offre des conditions très favorables à la formation de nos concepts, c'est surtout à la parole

gisse de l'un ou de l'autre. Réciproquement, si, actuellement que je suis chez moi à écrire, je me les représente dans l'ordre où j'ai l habitude de les voir sous mes yeux autour de ma chaire, je les vois assis à côté les uns des autres ; mais le nom de tous n'est pas présent à ma pensée. Aussi, si l'on me demandait : « Qui sont ces quarante-neuf jeunes gens ? » les mots qui me viendraient sur les lèvres ne seraient pas leurs noms propres, mais ces mots : « ce sont *mes élèves* ». Preuve, si je ne me trompe, qu'alors que leur *fantôme-tableau* est à l'état fort, leur *fantôme-signe* est à l'état faible. — Comme le nombre de quarante-neuf dépasse les limites dans lesquelles on peut porter simultanément son attention sur plusieurs objets, que le lecteur qui aurait deux ou trois frères veuille bien songer à eux : il verra plus facilement que quand il pense à leurs noms d'une manière distincte, il se représente leurs personnes d'une manière confuse, et qu'au contraire quand il les voit ensemble, il ne se les nomme point tous deux par leur nom propre, mais les appelle ses *frères*. — Notre attention est extrêmement mobile ; aussi le *fantôme-signe* et le *fantôme-tableau* se détachent ils successivement, quand elle est maintenue quelque temps sur une même chose ; mais si l'attention ne dure qu'un instant, l'un ou l'autre de ces *fantômes* reste à l'état faible. Quand je jette un coup d'œil rapide sur mes élèves, de façon à les voir tous distinctement, je ne pense pas à leur nom propre. Au contraire, lorsque je lis la liste de ces élèves, je ne pense pas à la personne de chacun d'eux, mais pour ainsi dire à une personnalité qui répond à tous et qui quelquefois est l'un deux. Comme la parole jaillit de notre âme avec la rapidité d'une source impétueuse, elle entraîne notre attention d'un objet sur un autre avec une vitesse extrême, et il en résulte que les *fantômes-tableaux* qui l'accompagnent restent à un état très faible ; ils ont donc ce caractère générique qui est, par rapport au même *fantôme* considéré avec attention, ce que les noms communs sont aux noms propres. Lisez un traité sur les couleurs et leurs rapports, vous ne vous figurerez probablement pas du bleu, du rouge, du vert, du brun, chaque fois que ces mots passeront sous vos yeux, comme ils viennent d'y passer.

On pourrait étudier à un autre point de vue les caractères du *fantôme-tableau* qu'éveille en nous chaque mot. On y trouverait les débris de tout ce qu'on s'est représenté depuis son enfance à l'audition de ce mot. Il y aurait là matière à des études de psychologie personnelle, qui ressembleraient aux recherches qu'on fait sur la civilisation et les usages des races éteintes, à l'aide des langues dont elles se servaient. La loi de l'association des idées, en vertu de laquelle chaque mot éveille toujours l'image que nous nous sommes formée de l'objet qu'il désigne, nous permet en effet de savoir comment nous nous représentions autrefois telle ou telle chose. Quand notre manière de nous représenter cette chose a varié, cette étude est complexe ; mais quand elle a toujours été la même, cette observation peut être fort simple. Ainsi le mot « Croquemitaine » éveille en moi l'image d'une sorte de sauterelle, de taille humaine, à longues pattes noires, blottie dans le soupirail d'une cave. Je ne me souviens pas de m'être représenté ainsi le

qu'il faut l'attribuer. Elle produit les mêmes résultats que les costumes des personnages qui se présentent sur un théâtre : je reconnais les rois à leurs couronnes, et les gardes-du-corps à leurs hallebardes, plutôt qu'à leur voix ou à leur visage. C'est ainsi que je me rends compte de la nature de chaque chose par les mots qui la désignent plutôt que par les *fantômes-tableaux* qui la reproduisent.

On comprend dès lors quel instrument puissant d'éducation se trouve dans les langues si parfaites que nous apprenons à notre entrée dans la vie. Leur dictionnaire et leur grammaire, que des générations sans nombre ont perfectionnés et enrichis, nous offrent des signes d'ordre sensitifs, grâce auxquels notre pensée se développe et se met rapidement à l'unisson de la pensée de ceux avec qui nous conversons. « L'influence qu'exerce une langue sur ceux qui la parlent, observe M. Vigouroux[133], en particulier sur la formation de l'enfant et sur le développement de son intelligence, est très considérable. Nous nous en apercevons à peine, parce que cette œuvre si féconde s'opère d'une façon presque inconsciente ; mais il n'en est pas

personnage en question ; mais l'image que ce mot éveille en moi me prouve que je me le suis représenté de cette manière, quand je croyais à son existence. Elle me laisse croire (ce dont je ne me souviens pas non plus) que jadis j'avais peur des sauterelles et surtout de leurs longues pattes. Enfin la manière dont je me représente ce soupirail de cave me donne lieu de penser que c'est au jardin de mon grand'père que pour la première fois j'ai été menacé de Croquemitaine. Il me semble même que le nom de cet être, jadis si redouté, éveille encore en moi les restes d'une sorte de vague terreur. — Et qu'on ne pense pas que le mot soit étranger à ce sentiment. Ce sont parfois les mots même qui éveillent les éléments de certains *fantômes-tableaux*, et en particulier les sentiments qui les accompagnent. On me permettra encore d'en donner un exemple qui m'est personnel. Le mot *couleuvre* éveille en moi une sorte d'horreur qui est à l'état très faible, mais que je saisis quand je m'étudie avec un peu d'attention. Le mot *vipère* me laisse au contraire indifférent. Je sais pourtant depuis fort longtemps que la couleuvre est inoffensive, pendant que la vipère est venimeuse, et, en réalité, je redoute beaucoup les vipères tandis que je ne crains pas les couleuvres. Mais la différence des impressions que ces deux mots éveillent en moi tient sans doute à ce que j'ai été élevé dans un pays où il n'y a aucune vipère et où tous les serpents sont appelés couleuvres.

(133) *Le Nouveau Testament et les Découvertes archéologiques modernes*, p. 35.

moins vrai que celui qui vient au monde dans un pays dont le langage a été perfectionné par le travail de nombreuses générations de littérateurs et de savants, naît dans une véritable opulence intellectuelle, comme l'enfant qui jouit de tous les avantages des richesses parce qu'il a reçu le jour de parents fortunés. Tout idiome est un tresor dans lequel les siècles passes ont depose, avec plus ou moins d'abondance, ce qu'ils ont recueilli de plus précieux, le fruit de l'experience, des observations et des decouvertes de toutes les générations qui l'ont formé. Le dictionnaire d'une langue est ainsi une véritable encyclopédie, qui contient tout entière la science du peuple qui la parle. »

On voit par là que, si l'on peut penser sans parole, attendu que les premiers principes se degagent de *fantômes-tableaux*, il est cependant impossible de s'élever dans l'ordre intellectuel, et d'arriver à des conceptions complexes, si l'on ne possede une langue bien faite. Un homme livré à lui-même pourrait-il, pendant une vie de cent ans, se fabriquer une langue qui ait la richesse des langues des peu plades les plus sauvages ? Évidemment non. Nous n'examinons pas, en ce moment, s'il arriverait oui ou non à se former un véritable langage : c'est une question sur laquelle nous reviendrons. Mais ceux-mêmes qui admettent qu'il en serait capable, reconnaîtront certainement qu'il ne parviendrait, malgré tous ses efforts, qu'à des résultats fort médiocres. C'est donc aux langues que nous apprenons et que nous entendons parler, qu'est due notre formation intellectuelle. Voilà sans doute la raison pour laquelle S. Thomas d'Aquin n'a étudié que la *parole extérieure*, celle qui nous met en rapport avec nos semblables. Tant qu'elle retentit, elle moule directement en nos facultés sensitives ces signes qui fécondent l'entendement. Ces signes sont perçus à l'extérieur ; ils ne sont pas des *fantômes* proprements dits, puisque les *fantômes* sont des produits engendrés par l'imagination, sans perception exterieure.

Il n'en est pas moins vrai que notre imagination peut se représenter les signes de la parole, alors qu'aucun sens extérieur ne les produit ni ne les perçoit, de la même façon qu'elle

se représente les autres objets sensibles. Elle peut, en d'autres termes, se former des *fantômes-signes*, de même qu'elle se forme des *fantômes-tableaux*. Cela arrive, comme S. Thomas semble l'avoir remarqué lui-même après Aristote[134], lorsque nous traçons silencieusement les caractères d'une écriture alphabétique. Cette écriture exprime en effet directement les mots de la parole, et non les choses signifiées. Il faut donc que nous nous représentions en notre imagination les paroles mêmes que nous écrivons. Mais le même fait se produit dans bien d'autres circonstances : après ce que nous venons de dire du rôle de la parole dans la fécondation de notre entendement, on l'admettra facilement. Lorsque nous raisonnons en nous-mêmes, nous avons en effet besoin de fantômes qui répondent à nos concepts et à nos jugements. Or de deux choses l'une. Ou bien ces concepts et ces jugements ont été dans le passé l'objet de notre entendement, et il est clair que pour l'ordinaire les fantômes qui viennent leur donner comme un vêtement, sont les mêmes dont nous les avons extraits auparavant. Ou bien ces concepts et ces jugements sont nouveaux : en ce cas, ils se rattachent à des concepts et à des notions antérieures, et les fantômes qui viennent les revêtir sont formés des éléments qui entraient dans les fantômes de ces notions.

Nous ne nous arrêtons pas à prouver ces assertions : elles découlent des principes qui regissent la théorie thomiste de l'exercice de l'entendement et elles sont conformes à l'expérience. Mais, si ces assertions sont exactes, il faut admettre que, dans les fantômes qui accompagnent l'exercice intérieur de notre pensée, les *fantômes-signes* sont beaucoup plus en relief que les *fantômes-tableaux*. Nous avons vu, en effet, que la plupart de nos conceptions nous sont suggérées par les signes de la parole extérieure, qui remplissent pour ces conceptions l'office de *fantômes*. Par conséquent, les conceptions ainsi formées, et toutes celles qui en dérivent, c'est-à-dire presque toutes les conceptions qui se

(134) *Perihermenias*, lect. I.

succèdent en nous, sont accompagnées de *fantômes-signes*.

Du reste, si notre entendement est impuissant à élaborer certaines conceptions sans la parole extérieure, c'est-à-dire sans signes qui en marque l'objet dans le *fantôme*, il n'est pas moins incapable de renouveler ces conceptions une fois formées, ou de s'en servir quand il est privé de fantômes aptes à les signifier, c'est-à-dire de mots formulés dans notre imagination. Son impuissance est en effet la même dans les deux cas, selon la théorie de S. Thomas, car elle tient à l'absence de *fantômes* convenablement préparés. Chaque fois que nous nous occuperons de questions un peu abstraites ou complexes, il faudra donc que nous nous servions de mots, sous peine de ne pouvoir ni concevoir les choses, ni en raisonner. En ce sens, il est vrai de dire que nous pensons notre parole et que nous parlons notre pensée.

Cela posé, un homme qui possède une langue riche, celui surtout qui l'a apprise dès sa première enfance et a modelé sa pensée sur les formes de cette langue, cet homme doit posséder, pour développer son intelligence, des ressources admirables dont est privé celui qui ne parle qu'une langue pauvre. C'est, en effet, ce que montre l'expérience. « La différence qui se produit entre l'enfant sauvage, dont la langue usuelle ne dépasse pas deux ou trois cents mots, et l'enfant civilisé, à qui l'on peut enseigner des milliers de mots, est donc énorme, dit encore M. Vigouroux[135]. La différence qui existait au temps de Jésus-Christ entre un Juif élevé à l'aide d'une langue sémitique et un Hellène élevé à l'aide de la langue grecque était aussi très considérable. Ce dernier avait pris sur le premier une avance que celui-ci ne pouvait presque jamais regagner plus tard complètement. C'est là un point fort utile à remarquer... Nous ne pouvons développer nos connaissances sans les mots qui en sont les signes, et ces signes deviennent comme la limite même de nos connaissances et de nos idées, de sorte que les choses que nous pouvons exprimer par un mot déterminé sont à peu près les seules dont nous ayons des idées claires et nettes. »

(135) *Le Nouveau Testament, etc.* p. 43.

Il est donc nécessaire que nous exprimions, soit par des paroles extérieures, soit par des signes et des mots que notre imagination nous représente intérieurement, à peu près tous les concepts et les jugements formulés dans notre entendement. Cette doctrine est conforme aux enseignements de S. Thomas d'Aquin, bien qu'elle n'ait pas attiré son attention. Ces signes considérés matériellement n'ont en nous qu'une existence d'ordre sensitif. Ils consistent, en effet, en paroles prononcées ou entendues et en *fantômes-signes* qui restent dans notre imagination. Ces *fantômes-signes* sont de la même nature que les autres données sensitives. Ils offrent à notre entendement la matière de ses concepts. Ils ne peuvent par eux-mêmes être à proprement parler l'objet de l'entendement[136].

Cependant il y a entre les *fantômes-tableaux* qui fournissent une matière à nos concepts et les *fantômes-signes* qui les expriment une différence profonde qu'il importe maintenant de signaler. Cette différence vient de ce que les *fantômes-tableaux* sont parfaitement connus par les facultés sensitives qui les ont élaborés, et qu'il ne s'y cache aucun sens qui dépasse la portée de ces facultés ; tandis que les *fantômes-signes* expriment des concepts et des jugements qui ne peuvent être saisis par la *cogitative*, mais seulement par l'entendement. Suivant la doctrine de S. Thomas, la parole humaine, et par conséquent le *fantôme-signe*, exprime en effet nos conceptions intellectuelles. C'est une seconde assertion que nous devons établir. Mais nous n'avons pas ici à chercher longuement la pensée de S. Thomas. Il l'exprime en toute rencontre[137], et, en exposant les traits généraux de sa doctrine, nous avons cité des textes qui ne laissent aucun doute sur sa pensée[138].

(136) Voir le § XI, p. 151.

(137) *Sum. theol.*, I, 27, 1, 2 ; — 28, 4 ad 1 ; — 34, 1, — 107, 1; — I-II, 93, 1 ad 2; — *de Potentia*, q. 8, a. 1 ; — q. 9, art. 5 et 9 ; — *Quodlibet.*, 4, art. 6 ; — *in V Metaph.*, lect. 5, in fine.

(138) Le saint docteur dit de même, en étudiant l'action du maître, que sa parole amène l'entendement du disciple à concevoir ce que le maître conçoit, et à comprendre ce qu'il comprend (q. XI *de Veritate* ; — *Sum. theol.*, I, 117, 1). Ce qui suppose que, dans la bouche du maître, la parole

Néanmoins, en présence d'affirmations universelles qui ne supposent aucune exception, une difficulté vient à l'esprit. Nous avons vu plus haut que S. Thomas attribue à nos facultés sensitives la connaissance des propositions particulières et contingentes, aussi bien que celle des objets particuliers. Or, si les facultés sensitives saisissent le sens de ces propositions, elles saisissent par là-même le sens des termes qui les expriment. Il ne paraît donc pas absolument vrai de dire, avec le Docteur angélique, que toute parole signifie une conception intellectuelle.

Pour résoudre cette difficulté, il faut distinguer, croyons-nous, le point de vue auquel se placent les logiciens et celui où se placent les psychologues. Les logiciens étudient la vérité et les rapports logiques et nécessaires des termes du langage. Ils doivent donc les envisager comme répondant à un concept intellectuel et affirmer qu'ils signifient les conceptions de notre entendement. C'est ainsi que S. Thomas, qui n'a considéré l'acception des termes qu'au point de vue logique, leur a toujours attribué une signification intellectuelle. N'oublions pas d'ailleurs que cette attribution ne contredit en rien ses thèses psychologiques relatives à la connaissance du particulier et du contingent. Il enseigne sans doute que les propositions particulières sont connues directement par nos facultés sensitives ; mais il admet aussi qu'elles deviennent l'objet de l'entendement quand nous considérons, avec les logiciens, ce qu'elles renferment de vrai. Pour apprécier leur vérité, il faut, en effet, nous appuyer sur un principe universel ; et, dès que nous nous appuyons sur un principe universel, c'est notre entendement qui entre en exercice, comme cela a lieu pour les conclusions particulières des syllogismes dont la majeure est universelle.

La psychologie de S. Thomas suppose donc, qu'envisagée au point de vue de sa vérité, et par conséquent au point de vue

signifie des conceptions intellectuelles. Mais il faut remarquer que cela est vrai d'une manière générale du *maître*, tel que le Docteur angélique l'entend. Celui-ci donne en effet aux mots *enseignement* et *maître* un sens plus élevé que celui que nous leur attribuons souvent. Le *maître*, suivant lui, est celui qui comprend et fait comprendre, qui se démontre et démontre aux autres la science (*ibid.*).

logique, la signification des propositions particulières répond à une conception intellectuelle. L'enseignement du saint docteur est le même pour le sens de tous les mots, si nous l'étudions au point de vue logique. Mais autre est sa doctrine au sujet des connaissances particulières et contingentes, que l'on considère en elles-mêmes, sans s'occuper de leur vérité, ni de leurs rapports avec les premiers principes : ce sont, suivant lui, des données d'ordre sensitif. D'autre part, la parole exprime aussi ces données particulières et sensitives. Il peut donc arriver que les pensées manifestées par la parole ne dépassent point la portée de nos facultés sensitives. Ainsi, lorsque nous nous disons : « Ces fleurs sont blanches ; ces oiseaux gazouillent ; cet homme écrit », les facultés sensitives peuvent non seulement formuler ces phrases, mais encore comprendre le sens que nous leur attribuons. Si nous nous plaçons sur le terrain psychologique, il faut donc apporter des réserves à ce qui était incontestablement et absolument vrai au point de vue logique : savoir que la parole et les *fantômes-signes* expriment des conceptions intellectuelles. Voyons jusqu'où doivent aller ces réserves.

Il semble tout d'abord qu'il suffit de distinguer les *fantômes-signes* qui expriment par eux-mêmes des concepts ou des principes universels, comme cette formule : « La somme des angles de tout triangle est égale à deux droits », et les *fantômes-signes* qui expriment par eux-mêmes des propositions particulières et contingentes, comme celle-ci : « Ces fleurs sont blanches ». Les premières dépasseraient toujours la portée des facultés sensitives, et les secondes ne la dépasseraient point. Mais un peu de réflexion montre qu'à cette réserve il faut en ajouter d'autres ; car les diverses formules du langage, même celles qui expriment par elles-mêmes des conceptions intellectuelles, peuvent être appliquées à des données d'ordre sensitif. C'est la dernière des assertions que nous avions énoncées en commençant cette théorie du langage. Il nous reste à l'établir.

Pour la démontrer, il suffit de se rappeler que les enfants apprennent nos langues avant d'avoir le plein usage de la rai-

son, et par conséquent avant de saisir la signification intellectuelle de la plupart des paroles qu'on leur adresse ou qu'ils formulent eux-mêmes. « Pendant ses sept premières années, observe S. Thomas d'Aquin[139], l'enfant ne peut comprendre par lui-même, ni se rendre compte de ce qu'on lui dit. De la fin de la septième année à la quatorzième, il se rend compte de ce qu'on lui dit, mais ne raisonne pas encore de lui-même. Enfin, à partir de quatorze ans, il est en état de saisir ce qu'on lui explique et de raisonner de lui-même, d'abord sur ce qui concerne sa personne, puis plus tard sur ce qui regarde les autres. » De ces données, qui sont conformes à ce que nous voyons tous les jours, résulte ce qui suit : pendant ses sept premières années, l'enfant qui parle n'entend pas toute la signification logique et profonde des termes qu'il emploie ; ce n'est donc pas sa raison universelle, c'est sa raison particulière, ou *cogitative*, qui dicte ordinairement ses paroles.

Et qu'on ne nous objecte pas qu'il adopte une multitude de formules qui expriment par elles-mêmes des conceptions d'ordre intellectuel ; car la plupart de ces formules ne peuvent exprimer dans sa bouche que des pensées produites par ses facultés sensitives, puisqu'il ne possède pas encore le libre usage de sa raison. Du reste, cette conclusion n'a pas été ignorée du Docteur angélique. Il l'admet expressément, à la suite d'Aristote, dans son commentaire du premier livre de la *Physique*. Il démontre en cet endroit que nos connaissances, soit intellectuelles, soit sensitives, portent d'abord sur ce qui est plus général, et qu'ensuite seulement

(139) « Respectu cujus (usus rationis) triplex gradus notatur secundum Philosophum in I *Ethic*. Primus est cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus gradus est cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum. Tertius est cum homo et ab alio capere potest et per se ipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus et fluxibilitas humorum, ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium. Sed ad secundum statum incipit homo pervenire in fine primi septennii... Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii quantum ad ea quæ ad personam ipsius pertinent, in qua ratio naturalis citius convalescit ; sed quantum ad ea quæ extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est » (IV *D.* 27, q. 2, art. 2).

elles s'appliquent à des choses plus particulières. Il l'établit pour l'entendement, en montrant que nous nous formons le concept vague d' « animal » avant celui d' « homme ». Il le prouve pour les facultés sensitives, en faisant remarquer que dans un individu determiné qui s'offre à elles, elles saisissent les caractères génériques qui le font ressembler aux animaux, avant de distinguer ce qui le caractérise comme étant tel homme et tel individu. Entre autres preuves qu'il en donne, il y en a une où il manifeste clairement sa pensée sur le point qui nous occupe : les enfants, dit-il, commencent par appeler tous les hommes *père* et toutes les femmes *mère* ; et c'est plus tard seulement qu'ils les désignent par des noms distincts. S. Thomas admet donc que les enfants se servent de mots exprimant des concepts universels, comme les mots *père*, *mère*, pour manifester de simples connaissances sensitives qui ne sont accompagnées en leur âme d'aucune conception intellectuelle. Il revient sur la même question et formule absolument la même doctrine dans sa *Somme théologique*[140].

Le fait observé par Aristote et relevé par S. Thomas

(140) « (Aristoteles) ponit tertium signum sumptum ex universaliori sensibili. Sicut enim universalius intelligibile est prius notum nobis secundum intellectum, ut puta animal homine, ita communius sensibile est prius notum nobis secundum sensum, ut puta hoc animal quam hic homo... Secundum tempus puer prius apprehendit hunc ut quemdam hominem quam ut hunc hominem, qui est Plato, qui est pater ejus. Et hoc est quod dicit : « pueri primum appellant omnes viros patres et feminas matres, sed posterius determinant », id est determinate cognoscunt unumquodque (I *Physic.*, lect. I, in fine). — Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem. Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus, magis commune et secundum locum et secundum tempus... : secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine ; et ideo « pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquodque » ut dicitur, in I *Physic.* Et hujus ratio manifesta est quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distincte principium..... Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quo ad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis ». (*Sum. theol.* I, 5, 3).

d'Aquin est incontestable. Les enfants parlent ; ils se servent de termes et forment des phrases qui expriment des conceptions universelles au-dessus de leur portée. Mais comment expliquer cet étrange phénomène ? Dirons-nous que ces enfants sont de simples machines à paroles, des perroquets qui répètent les mots que nous leur apprenons et n'y attachent aucun sens ? Non ; car, si l'enfant ne comprend pas tout ce qu'il dit, il en saisit néanmoins quelque chose. Parlez-lui des objets qu'il voit, des personnes avec qui il vit, racontez-lui une fable ou une histoire ; il suivra votre pensée avec le plus vif intérêt. Écoutez-le : il vous racontera ce qu'il éprouve, ce qu'il désire, ce qu'il a vu, ce qu'il a entendu. Est-il vrai néanmoins que, tant qu'il sera dans cette période des sept premières années de sa vie, il ne saisira à peu près rien de véritablement intellectuel, comme le Docteur angélique nous l'affirmait tout à l'heure[141] ? Est-il vrai, par conséquent, que les paroles qu'il entend n'éveillent guère en lui que des connaissances d'ordre sensitif ? qu'elles peuplent sa tête de *fantômes*, sans pouvoir y éveiller aucune conception ? Oui, cela est vrai. Mais ces *fantômes* formés en son esprit, ce ne sont pas seulement ces fantômes grossiers que nous trouvons chez les animaux, ce sont des fantômes façonnés par sa *cogitative*. Les fantômes qui répondent chez l'enfant à nos propositions universelles sont des affirmations provisoires et d'ordre empirique, semblables aux règles qu'on apprend par expérience, sans en comprendre la raison.

C'est pourquoi l'enfant est d'une crédulité extrême. Se rendant peu compte des choses, il est rare qu'il voie aucune impossibilité à ce que nous lui affirmons. Il ne doute que lorsqu'un fait concret est venu démentir ce qu'on lui présente comme vrai. Expliquez à un enfant les règles de la multiplication : il ne pourra comprendre la raison de ces règles, il ne saisira pas les démonstrations que vous lui en donnerez ; mais il retiendra la table de multiplication, il retiendra l'ordre des opérations à faire pour multiplier un nombre par un autre : c'est qu'il possède l'usage de sa *co-*

(141) IV *D.* 27, q. 2, art. 2.

gitative, non celui de sa raison universelle. Les mots qui expriment des concepts proprement dits laissent son entendement inerte ; mais ils suscitent en son imagination des *fantômes-tableaux* beaucoup plus vifs que ceux des adultes, et dans lesquels les diverses faces de l'objet sont mises en relief selon que les mots le demandent. Parlez-lui de cercle : il ne concevra pas, avec les géomètres, une figure dont tous les points sont également éloignés d'un même centre ; il imaginera des cercles comme il en voit. Il en distinguera le diamètre, le rayon, le centre, la circonférence. De la même manière, un homme pour lui n'est pas un animal raisonnable, mais un tout complexe formé des éléments que nos sens saisissent. Il distingue ces éléments et leurs rapports concrets ; son attention étant tout entière à ces images, elles se graveront plus nettement dans sa mémoire ; et c'est une des raisons pour lesquelles la mémoire des choses est si profonde et si fidèle chez les enfants.

Tous ces *fantômes-tableaux* se moulent sur les paroles que l'enfant entend et qu'il répète. Il faut pour cela ces cinq années qui vont de l'âge où l'on commence à balbutier jusqu'à sept ans environ. Pendant ce temps, l'enfant distingue de mieux en mieux les *fantômes* qui répondent aux mots de la langue qu'il parle ; car, si l'adulte qui apprend une langue nouvelle a besoin d'un certain temps pour saisir toutes les nuances des mots et des tournures qu'il rencontre, il faut plusieurs années à l'enfant pour modeler ses *fantômes* sur le langage qu'il apprend. Seulement, il y a cette différence entre l'enfant qui apprend une première langue et l'adulte qui en apprend une nouvelle, que l'attention de l'enfant se porte tout entière sur les *fantômes* qu'il a besoin de se façonner, tandis que l'homme fait, possédant déjà des *fantômes* en son imagination, cherche à les adapter à la nouvelle langue qu'il apprend et porte par conséquent son attention sur les particularités de cette langue. C'est pour ce motif que la première langue que nous avons apprise laisse en nous une trace si profonde. C'est sur elle, en effet, que se sont moulées nos premières associations d'images, ou notre premier système de fantômes ; et lors-

qu'avec le temps ces premières assises ont pris de la consistance, il devient impossible de les ébranler[142]. C'est pour ce motif aussi que l'on possède alors au suprême degré cette mémoire appelée *locale*, qui consiste à se rappeler des images sensibles au moyen de leur association. Si l'enfant retient parfaitement les mots, ce n'est pas à l'aide de leur signification, mais surtout à l'aide des rapports concrets et mécaniques des sons[143]. Aussi le début de la vie est-il la période de la formation des connaissances sensitives.

Avant l'âge de deux ans, s'opère ce qu'on a appelé l'éducation de nos sens extérieurs. Nous apprenons alors à connaître les objets qui nous entourent et nos propres perceptions, sans que notre connaissance s'élève au-dessus de celle des animaux. Nous nous formons ces *fantômes* élémentaires qui serviront de base aux opérations de la *cogitative*.

(142) On rencontre des enfants qui ont oublié la première langue qu'ils ont apprise et qui en parlent une autre ; ils pourraient devenir l'objet d'études psychologiques instructives et intéressantes, surtout si la langue oubliée était fort différente de celle qui est parlée par le sujet. — Il est déjà très intéressant de remarquer comment ceux qui parlent une langue qui n'est pas leur langue maternelle continuent néanmoins à mouler leur pensée sur la langue apprise dans leur enfance. « On pourrait être porté à croire, observe M. Vigouroux (*Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 44), qu'un sémite apprenant le grec dans l'âge mûr devait combler les lacunes de son éducation première et s'enrichir de tous les trésors que possédait la langue grecque. Il n'en est rien cependant, sauf des cas extrêmement rares, et il est facile de comprendre pourquoi. L'esprit jeune et vierge prend facilement dans l'enfance la première forme qu'on lui donne ; mais quand, après plusieurs années écoulées, il a pris son pli, c'est pour toujours. On peut modifier l'arbrisseau encore flexible, on ne peut modifier l'arbre déjà grand dont la direction est désormais fixée. Rien ne devient autant nous-même que notre langue, rien n'influe sur notre manière de penser et de concevoir comme le langage qui nous sert à penser et à concevoir. » C'est ce que le savant auteur montre par les *hébraïsmes* du Nouveau Testament, qui a été rédigé en grec, mais par des hommes qui avaient parlé d'abord le syro-chaldaïque.

(143) L'enfant qui récite une leçon se guide par le son des mots, non par leur signification logique. Pour retrouver la suite de sa leçon, il répète tout haut ou bien en son imagination les mots déjà récités. Il maintient ainsi dans le champ de sa conscience les sons auxquels en vertu d'une association mécanique s'est unie la suite de ce qu'il récite, jusqu'à ce que cette suite vienne à son tour. S'il ne maintenait pas son attention sur ces sons déjà émis, il n'aurait plus de moyen pour retrouver la fin de sa leçon.

Cette faculté entre en scène et se développe à son tour, quand nous nous mettons à saisir les paroles qu'on nous adresse et à balbutier nous-mêmes. Elle se perfectionne peu à peu, en s'exerçant sur la langue que nous apprenons, comme nos sens extérieurs s'étaient exercés sur les données du monde extérieur. Après que nous savons parler, elle continue à prendre une pleine possession du langage, sans que nous formions encore des concepts intellectuels. Cette période qui va d'un an et demi à sept ans est la période de la formation des *fantômes-signes*. S. Thomas observe avec raison que l'impuissance où l'enfant est alors de se servir de son entendement, tient à des causes physiologiques[144]. S'il n'en était pas ainsi, au lieu de cette différence légère que le saint docteur a relevée[145] et que tout le monde constate dans le temps que nous mettons à nous développer, il se produirait une différence très notable entre les enfants qui trouvent à leur entrée dans la vie des langues si inégalement riches et des éducations si diverses. Mais il convient d'ajouter que cette impuissance tient aussi à l'absence des matériaux nécessaires à l'entendement. Tant que l'enfant n'est pas en possession des *fantômes-tableaux* qui lui sont fournis pendant les années où se fait l'éducation de ses sens extérieurs, il ne peut exercer sa *cogitative* ou raison particulière ; d'où il résulte qu'il ne fait que pousser des cris comme les animaux, sans faire usage du langage humain. Tant que l'enfant ne s'est pas mis en possession des *fantômes-signes* qu'il élabore en apprenant à parler, il ne peut se servir non plus de sa *raison universelle :* il est incapable, comme le dit S. Thomas, soit de comprendre par lui-même, soit de saisir les démonstrations qu'on lui fait : *Neque intelligit per se, neque ab alio capere potest.*

Mais à la fin de la septième année, lorsque les sens et la *cogitative* ont préparé des matériaux propres à être compris, comme le forgeron fabrique le métal dont le mécani-

(144) Quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus, et fluxibilitas humorum : ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium (IV *D.* 27, q. 2, art. 2).

(145) IV *D.* 27, q. 2. art. 2 ad 7.

cien construit nos locomotives ; lorsque la mémoire sensitive a emmagasiné tous ces matériaux, et qu'elle les garde rangés en ordre et étiquetés ; lorsque l'imagination est prête à en tirer, à l'appel de l'entendement, tous les *fantômes-tableaux* et tous les *fantômes-signes* d'où seront abstraites nos conceptions et sur lesquels porteront nos jugements et nos raisonnements, la période de la vie intellectuelle commence. Pendant sept nouvelles années, l'adolescent est encore impuissant à raisonner par lui-même. Il doit façonner son entendement, comme il a façonné ses facultés sensitives. Il le fait en s'exerçant à comprendre les enseignements qu'il reçoit : *Ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum*[146]; car sa pensée novice a besoin d'être soutenue et guidée. La parole humaine joue encore un rôle considérable dans cette éducation de l'entendement; mais l'enfant prend possession des formules de cette parole d'une autre manière que pour l'éducation de sa *cogitative*. Il ne se contente plus de distinguer les objets et les rapports concrets que lui désignaient les termes : il pénètre la signification intellectuelle et logique des mots et des phrases et se rend compte de ce qu'on lui apprend. Il acquiert une véritable science, et peut, par conséquent, recevoir un véritable enseignement[147].

Après cela s'ouvre une troisième période, où il n'est plus réduit à modeler ses concepts et ses jugements sur ceux des autres ; mais où son intelligence a de l'initiative. Il devinera la raison des choses, il se démontrera ce dont on ne lui donne point la preuve : *Et jam ab alio capere potest et per se ipsum considerare*[148]. Ses investigations originales resteront d'abord enfermées dans le cadre de ce qui touche sa personne, puis elles s'étendront peu à peu à tout le reste[149].

Nous n'avons point à nous arrêter à ces deux dernières périodes de notre formation intellectuelle. Il n'y a

(146) *Ibid.*
(147) *Ibid.* — q. XI *de Veritate* ; — *Sum. theol.*, I, 107, 1.
(148) *Ibid.*
(149) *Ibid.*

que la première qui intéresse le sujet qui nous occupe. Or l'expérience, conforme aux enseignements de l'Ange de l'École, nous a suffisamment montré que, pendant ses sept premières années, l'enfant parle notre langage sans pénétrer la signification des formules universelles et absolues qu'il emploie, et en les attachant à des pensées d'ordre empirique et sensitif.

Ce que l'enfant fait, faute de posséder l'usage complet de la raison universelle, les adultes le font aussi, faute de se servir toujours de cette raison. Tantôt les organes qui sont le siège de nos puissances sensitives sont atteints, chez eux, par la folie, par l'ivresse ou par le sommeil : et leur raison universelle, qui a besoin de matériaux ordonnés et préparés par ces puissances, ne peut s'exercer librement. Les hommes ainsi frappés parlent ; mais ils n'attachent guère aux formules qu'ils emploient que des images sensitives. Ils sont même inférieurs à l'enfant ; non seulement ils ne raisonnent pas, mais ils déraisonnent : c'est que le trouble s'est introduit dans leur *cogitative*, et parfois jusque dans leurs sens extérieurs. Tantôt, faute d'attention, des hommes dont toutes les facultés sensitives et intellectuelles sont intactes parlent, sans se rendre compte de ce qu'ils disent. Ils énoncent alors, soit de bouche, soit en eux-mêmes, des pensées qui ressemblent à celles des enfants. Cet état a bien des degrés. On le rencontre chez ceux qui ne règlent leurs jugements que sur la routine ; chez ceux qui sont distraits et ne pensent pas à ce qu'ils disent ; chez ceux qui, soit fatigue, soit nonchalance, ne prennent pas la peine de penser ; enfin chez ceux qui laissent aller leur imagination à l'aventure et expriment intérieurement, et quelquefois extérieurement, l'objet de leurs rêveries.

Il arrive aussi maintes fois que nous disons des choses que nous ne comprenons pas, parce qu'elles dépassent notre portée : c'est que les formules qui expriment des vérités d'un ordre élevé ne sont point également comprises par tous ceux qui s'en servent. Quand je faisais ma philosophie sur les bancs, je comprenais assez bien certaines formules qu'on m'expliquait. Aujourd'hui que je les ai appro-

fondies davantage, je les comprends d'une tout autre manière, et il me semble qu'alors je n'y comprenais rien[150]. Le fait est qu'elles expriment bien des choses sur lesquelles mon attention ne se portait pas, et dont j'aurais vainement essayé de me rendre compte, parce que mon esprit n'était pas en mesure de les comprendre. Je m'abuserais, du reste, si je pensais qu'il n'en est plus ainsi aujourd'hui. Nous ne pénétrons pas le sens de tout ce que nous lisons, ni même celui de tout ce que nous disons. Si cela est vrai d'un homme d'étude, quand il parle de ce qu'il a étudié, combien plus cela est-il vrai de ceux qui répètent des formules qu'ils ont entendues, sans avoir jamais essayé de se rendre compte des choses qu'elles expriment. Demandez à une multitude d'hommes ce que c'est qu'une locomotive : ils vous décriront la machine qu'ils ont vue ; ils vous parleront de la fumée que crachait par bouffées sa longue cheminée, de la masse de fer qui marchait. Mais interrogez-les davantage : vous trouverez bien vite qu'un grand nombre ne soupçonnent même pas le principe qui met cette machine en mouvement. Si vous voulez leur donner des explications sur ce qu'ils ignorent, plusieurs seront incapables de vous suivre et de vous comprendre. Quand ces hommes parlaient de la locomotive, ils en parlaient donc à la façon d'un enfant de cinq ans. Quand nous acceptons des formules philosophiques, sans nous rendre compte des conceptions et des affirmations qu'elles expriment, nous faisons comme les enfants qui récitent la table de Pythagore ou qui appliquent machinalement les règles de la multiplication.

Ainsi, les formules qui expriment par elles-mêmes des conceptions dont le caractère intellectuel est indubitable, peuvent entrer dans le langage d'enfants et d'hommes faits, qui sont incapables de saisir ces conceptions et qui leur substituent des données empiriques d'ordre sensitif. Les *fantômes-signes* reçus dans notre imagination appellent

(150) Sur l'impossibilité où nous sommes de saisir du premier coup d'œil tout le sens des formules profondes, voir Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne, ou Motifs de retour à l'Église Catholique*. Introduction.

sans doute par leur signification les concepts intellectuels, que les *fantômes-tableaux* ne font que préparer ; mais ces *fantômes-signes* peuvent s'élaborer en nous et frapper notre attention, sans susciter les opérations intellectuelles qui leur répondent.

Ce qui précède explique la division qui jusqu'aujourd'hui a régné parmi les savants qui ont essayé de résoudre cette question : les mots de nos langues ont-ils été formés pour exprimer des conceptions universelles ? ou pour désigner des choses concrètes et particulières ? On a prétendu résoudre ce problème en établissant, au nom de la philosophie ou de la philologie, que primitivement la parole avait eu l'un ou l'autre de ces caractères. Nous examinerons tout à l'heure ce que les données philosophiques nous peuvent apprendre sur ce point. Pour ce qui est de la science comparée des langues, il ne nous semble pas qu'elle soit suffisamment maîtresse des éléments primitifs du langage pour formuler à ce sujet des conclusions certaines. Les langues, en effet, se modifient perpétuellement dans la bouche des générations qui les parlent. Elles ressemblent à ces terrains formés sous les eaux, qui ont été sans cesse remaniés et enrichis de nouvelles couches par les vagues de l'Océan. A travers ces stratifications profondes accumulées par les siècles, il n'est point facile de percer jusqu'au sol vierge du langage primitif.

Mais, si au lieu de poser la question des origines premières de la parole humaine, on se demande les caractères qu'elle revêt dans toutes les langues qui se sont détériorées et renouvelées durant de longs âges, ce que nous venons de dire donne lieu de supposer que le problème comportera une solution complexe. Tous les hommes ont, en effet, leur part dans la transformation des langues. C'est un fonds commun que chacun cultive et où il laisse l'empreinte ineffaçable de son travail, comme le laboureur qui cultive l'héritage de ses pères y trouve le fruit de leurs sueurs et l'améliore pour ses enfants. Or tous ceux qui parlent une même langue ne la parlent pas de la même manière. Il en est qui lui font dire les conceptions de leur

intelligence : ils accentuent ce qui en elle s'accommode aux pensées universelles et aux jugements absolus. Il en est, au contraire, qui l'emploient pour manifester des pensées particulières et d'ordre concret et sensitif : ces derniers accentuent la facilité qu'elle offre pour manifester ces pensées[151]. Si la supériorité des vues est du côté des premiers, la supériorité du nombre est du côté des derniers ; ils forment en effet l'immense multitude des enfants qui ne raisonnent pas encore et des masses populaires qui ne raisonnent pas souvent. Ce sont donc deux influences qui sont en opposition

(151) Nous ne parlons pas d'une troisième classe d'hommes qui se constitue entre les deux autres, chez les peuples civilisés : les grammairiens, qui étudient l'acception des mots et tracent les règles de la syntaxe. Ils ont une grande influence pour la conservation des langues ; mais c'est une influence conservatrice, qui ralentit le mouvement transformateur qui nous occupe, sans pouvoir toutefois l'arrêter, sinon en changeant les langues vivantes en langues mortes. En effet, tant qu'une langue est vivante et en circulation, elle doit s'adapter sans cesse à des pensées et à des vues nouvelles, et pour cela modifier peu à peu son caractère. — Nous disions que le langage répond à des *fantômes-signes*, qu'il s'adapte à des *fantômes-tableaux* et qu'il exprime des *conceptions intellectuelles*. Les *fantômes-signes* reproduisent l'élément matériel du langage et sont l'objet de la grammaire. Les *fantômes-tableaux* sont le *substratum* des conceptions intellectuelles : ce sont eux que le peuple cultive, ainsi que ceux qui parlent à l'imagination du peuple, les poètes. Les *conceptions intellectuelles* sont cultivées par les philosophes, par les penseurs, par les savants qui étudient la nature des choses. Il est des langues qui ont un caractère concret : elles recèlent de grands trésors pour parler au peuple : telles étaient les anciennes langues sémitiques (Voir Vigouroux, *Le Nouveau-Testament et les découvertes modernes*, ch. I ; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*). Il est, au contraire, des langues qui ont un caractère plus intellectuel ; elles se prêtent aux spéculations : telles sont les langues des diverses sciences ; tel est le latin scolastique, qui a vécu plusieurs siècles d'une vie presque exclusivement philosophique et reçu l'empreinte du génie d'Aristote et du génie de S. Thomas d'Aquin. Parmi les langues parlées par le peuple, le grec ancien et le français du XVIIe siècle sont peut-être les langues qui s'adaptaient le mieux à l'expression de concepts universels. — Comme les langues subissent successivement des influences diverses : soit l'influence du peuple, soit celle des penseurs, soit celle des grammairiens, il n'est pas étonnant qu'elles ne suivent pas toutes la même direction dans leurs transformations, et que leur évolution ne soit pas également rapide. Nous ne parlons pas, bien entendu, de cette détérioration qui porte sur les mots de toutes les langues et qui tend à en simplifier et à en faciliter de plus en plus la prononciation. Cette détérioration tient à des causes principalement physiologiques ; or nous n'avons en vue ici que les alternances qui donnent sans cesse à une langue un caractère plus ou moins intellectuel.

l'une avec l'autre ; car, entre toutes les modifications de la langue mises en circulation dans un milieu donné, il y a lutte pour l'existence. Il peut s'établir sans doute deux courants distincts, bien qu'ils se vivifient mutuellement : le langage des hommes cultivés et le langage populaire[152] ; mais ces courants ont de larges points de contact, où leurs flots se mêlent et sont entraînés dans une direction commune. En général, pour les expressions très usitées, le triomphe est assuré aux formes qui répondent le mieux aux besoins du plus grand nombre de ceux qui s'en servent. C'est, en effet, le suffrage universel qui décide de la vie et de la mort des formes du langage. Il ne peut, il est vrai, faire aucune révolution, ni changer de fond en comble l'ordre existant ; mais il dirige l'évolution des expressions les plus usuelles. Seulement, tous les mots et toutes les tournures d'une langue ne sont pas également employés. Le vocabulaire du peuple se réduit à un petit nombre de mots, et sa grammaire ne comporte pas toutes les formes ni toutes les règles qui entrent dans une grammaire complète. Dans le suffrage universel dont nous parlions tout à l'heure, il y a donc de nombreuses abstentions, lorsqu'il s'agit des parties de la langue qui restent, par la force des choses, comme le monopole de la classe cultivée. Dans ces parties, ce sera le caractère intellectuel ; dans les autres, ce sera le caractère concret qui prédominera. Par conséquent, si l'on étudie sous ce rapport l'ensemble d'une langue, on trouvera des arguments en faveur des deux solutions qui partagent le monde savant.

Nous venons de dire que les mots les plus usités de nos

(152) Les deux courants se séparent lorsque, comme il est arrivé au moyen âge, la langue commune des savants n'est pas la même que celle du peuple. Néanmoins, il y a toujours des infiltrations d'une langue à l'autre. Il ne faut pas confondre cette séparation avec celle qui se fait entre les langues mortes et les langues vivantes. La latin du moyen âge n'était pas une langue morte : c'était au contraire une langue des plus vivantes qui aient jamais existé, et c'est une illusion de croire qu'elle est restée immobile. L'usage où l'on était de commenter Pierre Lombard, S. Thomas d'Aquin et des versions d'Aristote, qui étaient pour la plupart du XIIIe siècle, n'a pas empêché son évolution ; car, à mesure que la pensée marchait, on modifiait, suivant les écoles, le sens des formules commentées. C'est une des raisons pour lesquelles toutes les écoles invoquent en leur faveur l'autorité d'Aristote et celle de S. Thomas d'Aquin.

langues ont dû revêtir un caractère concret, s'ils ne l'avaient point primitivement. Or ils doivent ce caractère à l'exercice de cette *cogitative*, ou *raison particulière*, qui dicte leurs paroles à la plupart des hommes. Cette faculté prend pour *signe* d'un individu un trait qui la frappe en lui : elle se sert ensuite de ce *signe* pour désigner les individus semblables, et transforme de cette manière les noms propres en des noms communs. C'est ainsi, dit S. Thomas, que les enfants désignent d'abord tous les hommes par le nom de *père*, qu'on leur a fait appliquer au premier homme qu'ils ont connu.

C'est la façon dont Max Muller explique la formation des substantifs. Selon lui[1], ils ont tous exprimé originairement un seul des nombreux attributs qui appartiennent à un même objet ; et cet attribut (que ce fût une qualité ou une action) était nécessairement représenté par une idée générale. D'abord le mot ainsi formé ne désignait que le seul et unique objet qui l'avait suggéré ; mais il ne pouvait manquer de s'étendre presque aussitôt à toute la classe dont cet objet semblait faire partie[2]. Quand le radical du mot *rivière* fut appliqué pour la première fois, nul doute qu'il ne désignât une rivière particulière, dont le nom était tiré de la racine *ru* ou *sru*, courir, à cause de son eau courante. Le savant auteur explique cette formation des mots

1. *La Science du langage*, traduction Harris et Perrot, 3e édition, 9e leçon, p. 450.

2. Max Muller croit concilier par cette théorie les deux opinions opposées : l'opinion de Leibnitz et celle de Locke et de Condillac. Leibnitz exprime son opinion en ces termes (*Nouveaux essais*, livre III, ch. I) : « Les enfants et ceux qui ne savent que peu la langue qu'ils veulent parler ou la manière dont ils veulent parler, se servent de termes généraux, comme *chose*, *plante*, *animal*, au lieu d'employer les termes propres qui leur manquent ; et il est sûr que tous les noms propres ou individuels ont été originairement appellatifs ou généraux ». Adam Smith (cité par Max Muller (*ibid.*) formule ainsi l'opinion de Locke et de Condillac : « Les mots, après avoir été originairement des noms propres consacrés à des individus, deviennent des noms communs et s'appliquent à un grand nombre. Un enfant qui commence à parler appelle *papa* ou *maman* toutes les personnes qu'il voit venir dans sa maison, et il applique ainsi à l'espèce toute entière les noms qu'on lui avait appris à donner à deux individus. » On voit que cet exemple est précisément celui dont S. Thomas d'Aquin se sert à la suite d'Aristote.

en distinguant dans l'évolution de nos pensées trois phases : la première, où nous avons les idées générales ; la seconde, où nous nommons les objets individuels auxquels il nous est possible d'attacher une idée générale ; la troisième, où les noms propres des individus se changent en noms communs de l'espèce.

Mais nous préférons à cette explication, du moins pour ce qui regarde les enfants, celle d'Hamilton : « Comme notre entendement, dit-il, procède du confus au distinct, du vague au défini, ainsi, dans la bouche des enfants, le langage n'exprime d'abord ni ce qui est absolument général, ni ce qui est nettement individuel : il n'exprime que le vague et le confus, desquels on déduit l'universel au moyen de la généralisation, et le simple et le particulier au moyen de l'individualisation. » Cet état, où l'on n'exprime ni ce qui est absolument général, ni ce qui est nettement individuel, est bien, en effet, celui qui résulte de l'exercice de la *cogitative*, ou raison *particulière*, qui suffit pour l'usage de la parole de cette faculté qui est presque seule en exercice non seulement chez les enfants, mais encore chez les hommes ignorants, puisqu'ils parlent le plus souvent sans attacher à leurs expressions aucune idée proprement intellectuelle. Ainsi, les mots employés par l'enfant et par les hommes ignorants sont appliqués aux individus d'une même espèce, à cause de leurs ressemblances extérieures et concrètes, plutôt qu'à cause de la conception universelle à laquelle ils répondent. De là ce fait, remarqué par les auteurs que nous avons cités, que les noms communs paraissent avoir commencé par être des noms propres.

L'appellatif qui a servi à désigner l'individu et l'espèce est ordinairement un attribut qui a été détaché des autres. Cela s'explique encore par un procédé de la *cogitative*, qui, sans aller jusqu'à des conceptions universelles, distingue les attributs les uns des autres et saisit ceux qui sont propres à chaque individu et le caractérisent le mieux. Seulement, nous avons vu qu'aussitôt qu'il s'agit d'attributs complexes, cette faculté a besoin de recourir, pour cela, à des signes qu'elle trouve dans le langage et qui par eux-mêmes

ont une signification d'ordre intellectuel. La signification intellectuelle des mots *père*, *mère*, n'est pas saisie par l'enfant ni par l'homme du peuple inattentif, mais elle n'en existe pas moins. C'est donc un élément qu'on ne peut négliger dans la solution de ce problème complexe des caractères des formes du langage. Nous allons même voir tout à l'heure que cet élément a une grande importance.

Notre problème a surtout passionné ceux qui ont voulu en tirer des inductions relativement aux origines premières du langage. Nous ne pouvons éviter davantage cette question des origines de la parole. Indiquons donc brièvement la manière dont elle doit être résolue, d'après la théorie du langage que nous avons opposée à celle de Duns Scot, et que nous regardons comme seule conforme aux enseignements de S. Thomas d'Aquin.

S'appuyant sur les données de la révélation, le Docteur angélique admet que le premier homme a été mis sur la terre à l'état adulte, qu'ainsi son corps et son âme possédaient les développements auxquels chacun de ses descendants ne devait parvenir qu'après plusieurs années. Cela lui paraît même indubitable non seulement d'après les données de la foi, mais encore d'après celles de la raison. Il était nécessaire, selon lui[1], que le premier homme, qui ne pouvait avoir ni

1. « Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam ; quia ea quæ sunt in potentia non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et, quia res primitus a Deo institutæ sunt non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt (*Sum. theol.*, I, 94, 3). — Ad primum dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas, nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura producit » (*ibid.*, ad. I). — Cfr. q. XVIII *de Veritate*, art. 4. et 7.

père ni éducateur, et qui devait, en même temps, être le père et l'éducateur de toute sa race, possédât, à son entrée dans la vie, les forces physiques et les ressources intellectuelles indispensables pour engendrer, nourrir et élever ses enfants, et par conséquent, ajouterons-nous, sans sortir de la pensée de S. Thomas, un langage formé. Et, en vérité, il eût été peu digne de la Providence de Dieu de réduire notre premier père à cet état absolument précaire où nous voyons naître ses descendants.

Après cela, on comprendra que le saint docteur n'ait pas soulevé cette question qui s'agite aujourd'hui : si les premiers hommes n'avaient point eu de langage, auraient-ils pu s'en composer un ? Nous disons qu'il n'a pas soulevé cette question ; mais il a laissé dans les théories que nous avons exposées jusqu'ici des principes qui peuvent servir à la résoudre. Il admet, en effet, que, pour nous élever au-dessus des animaux, et par conséquent pour acquérir l'usage de la parole, il ne suffit pas que nous possédions la simple faculté de comprendre. D'après lui, en effet, cette faculté ne peut s'exercer qu'autant qu'elle trouve dans nos puissances sensitives des matériaux convenablement préparés. Suivant lui encore, c'est la *cogitative*, ou *raison particulière*, qui prépare ces matériaux nécessaires à l'intelligence. Et, chose remarquable, il enseigne en toute circonstance que, si notre *cogitative* s'élève si haut au-dessus de l'*estimative* des animaux, c'est parce qu'elle subit l'influence de l'entendement humain.

Mais, illustre maître, quelle est l'influence que l'entendement exerce sur nos facultés sensitives ? et cette influence peut-elle se produire, tant que l'entendement est lui-même incapable de faire aucun acte ? — Non, telle ne peut être la doctrine de l'Ange de l'École. Un de ses principes les mieux arrêtés, c'est, en effet, celui-ci : « Ce qui est en puissance ne peut être mis en acte que par une cause qui est elle-même en acte. *Ea quæ sunt in potentia non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu*[1] ; » et il s'appuye sur ce principe pour établir que le premier homme

1. *Sum. theol.*, I, 94, 3.

devait être instruit. Ce n'est donc qu'à une intelligence en acte que nous sommes redevables de cette éducation de nos facultés sensitives qui nous met en possession de la parole et nous élève infiniment au-dessus des animaux. Comme, d'autre part, cette éducation ne peut être le fait de notre propre intelligence, avant que nous ayons l'usage de la raison, il faut qu'elle ait été l'œuvre de l'intelligence de ceux qui nous ont élevés.

Il est clair, d'ailleurs, que nous saisissons aussi bien les paroles qui nous expriment les pensées des autres que celles qui expriment nos propres pensées. Notre *cogitative* est comme un instrument sonore qui répond aux voix du dehors et à la voix du dedans. Aussitôt que notre entendement est capable de raisonner, chacun de nos raisonnements éveille en notre *cogitative* des *fantômes-signes* qui les expriment ; mais il en est de même des raisonnements que nous entendons formuler par nos semblables. Aussi, pendant ces années où notre entendement reste engourdi et comme glacé, est-ce la parole intelligente de ceux que nous entendons qui nous éduque et nous aide à prendre peu à peu possession de notre raison.

Comme donc nos facultés sensitives ne participent à l'usage de la parole qu'autant qu'elles sont élevées au-dessus des puissances de l'animal par l'influence d'un entendement en acte ; comme, d'autre part, cette influence s'exerce à peu près exclusivement au moyen de la parole, il paraît moralement impossible que l'homme découvre de lui-même le langage. Il ne pourrait, en effet, y arriver que par l'exercice de sa *cogitative* et de son entendement; or, sa *cogitative* ne saurait se développer que sous l'influence de la parole, et son entendement a besoin des données de la *cogitative* et du langage appris par elle, pour se développer lui-même.

Ces observations nous ramènent à la conclusion de S. Thomas d'Aquin, à savoir : qu'il a fallu que le premier homme possédât tout ce qui était nécessaire pour faire de lui l'éducateur du genre humain, et par conséquent un langage formé. La faculté d'apprendre une langue suffisait à ses descendants ; mais cette faculté aurait été inutile, aussi bien

pour ses descendants que pour lui-même, si un langage tout fait ne lui avait été donné. Voilà comment la question des origines du langage se résout, d'après les enseignements de l'Ange de l'École et d'après la théorie de la parole que nous venons d'exposer.

Qu'on nous permette de le dire en finissant, nous avons voulu développer avec une certaine étendue les traits principaux de cette théorie. Nous devions le faire, parce que, comme on le peut remarquer, elle met la clef de voûte à la doctrine de l'objet de la *cogitative* et de l'entendement, qui nous avait occupé jusqu'ici. Nous devions le faire encore, parce que nous croyons être le premier à proposer cette théorie, qui pourtant nous paraît le complément nécessaire des enseignements du Docteur angélique. Il fallait donc aller au-devant de bien des questions qu'elle suscite. Il est probablement des lecteurs qui penseront que nous aurions bien fait de nous étendre davantage sur plus d'un point.

En prévoyant ces objections, nous n'avons fait, du reste, que résoudre les principales difficultés qu'on pourrait soulever autour de l'objection de Duns Scot qui nous a engagé sur ce terrain. Duns Scot disait : « On ne peut donner un nom qu'à ce qu'on saisit par son intelligence ; or notre langage exprime bien des choses concrètes et singulières ; donc l'intelligence a pour objet le singulier. » Nous pouvons maintenant répondre : Oui, il est vrai que toute parole est susceptible d'être regardée comme l'expression d'une conception intellectuelle ; il est vrai aussi que le langage suppose des facultés intellectuelles dans ceux qui s'en servent, et qu'il n'aurait pu être découvert par un homme qui n'aurait pas eu déjà l'intelligence développée ; mais il est également exact que nos facultés sensitives suffisent à un certain usage de la parole. Pour ce qui est spécialement des formules du langage qui désignent des objets singuliers, elles peuvent être appliquées à ces objets tantôt par notre seule *cogitative* ou *raison particulière*, qui n'y saisit que du singulier, tantôt aussi par notre intelligence, qui en apprécie la vérité et perçoit le singulier d'une façon indirecte.

Nous pourrions développer cette réponse sommaire ; mais les développements que nous ajouterions ne différeraient point de l'exposé qui précède ; car, si nous ne nous trompons, cet exposé va au-devant des principaux arguments par lesquels Duns Scot aurait pu corroborer sa thèse.

TABLE DES MATIÈRES

I

Oubli où est tombée la philosophie de Duns Scot.

Le clergé étudie les doctrines philosophiques de S. Thomas d'Aquin et de Suarez, mais non celles de Duns Scot (p. 1). — Les professeurs de l'Université ont étudié l'histoire de la philosophie au XIIe et au XIIIe siècle ; mais ils avaient jusqu'ici négligé l'histoire de la philosophie de Duns Scot (p. 2). — Le livre de M. Pluzanski sur Duns Scot (p. 2).

II

Diversité des appréciations dont la philosophie de Duns Scot est l'objet.

Cette philosophie est-elle très originale ? (p. 3) — Est-elle réaliste ou nominaliste ? (p. 3) — Mène-t-elle ou non au Spinosisme ? (p. 3) — Rejette-t-elle l'intellectualisme de S. Thomas d'Aquin ? (p. 4) — Est-ce avec raison que les néo-scolastiques contemporains négligent Duns Scot pour donner leurs préférences à S. Thomas d'Aquin et à Suarez ? (p. 4-6) — Pourquoi les théories scotistes sont interprétées diversement (p. 6).

III

Caractère général de la méthode de Duns Scot.

Duns Scot discute les théories de ses devanciers (p. 7). — Est-ce de là que vient sa subtilité ? Non ; car il n'a fait en cela qu'imiter tous les grands auteurs du XIIIe siècle, comme le prouvent leurs commentaires sur le *Maître des Sentences* (p. 7-8). — Différences dans la manière dont S. Thomas et Duns Scot envisagent les doctrines qu'ils apprécient. Le premier y cherche et y met en relief tout ce qu'elles ont d'exact ; de là, l'unité et la clarté de son exposition (p. 8). — Le second y cherche, au contraire, tout ce qu'elles offrent de discutable et le fait ressortir ; il tombe ainsi dans l'obscurité (p. 9). — Respect de Duns Scot pour les

Anciens, en particulier pour Aristote et pour S. Augustin (p. 9 et 10). — Il critique, au contraire, tous ses contemporains, les franciscains, aussi bien que S. Thomas et les Dominicains (p. 10 et 11). — La méthode de Suarez ressemble à celle de Duns Scot (p. 11). — La subtilité de ce dernier tient moins à sa méthode qu'au fond de sa doctrine (p. 11).

IV

Raison générale des divergences qui séparent Duns Scot de S. Thomas d'Aquin : leurs opinions sur les rapports de la nature et de la grâce.

Problème théologique des rapports de la nature et de la grâce (p. 12). — Divergence des solutions admises par S. Thomas et par Duns Scot (p. 13). — S. Thomas détermine nettement le domaine de la nature et de la philosophie (p. 14). — Duns Scot ne le peut faire (p. 14 et 16). — Il est par suite amené à rejeter la doctrine de S. Thomas sur l'objet de l'entendement (p. 16 et 17), sur les preuves de l'immortalité de l'âme (p. 18, 19) et sur les prescriptions de la loi naturelle (p. 19, 20).

V

Autre raison générale des divergences qui séparent Duns Scot de S. Thomas d'Aquin : la distinction formelle de Scot.

Pourquoi Duns Scot imagina la *distinction formelle* (p. 20, 21). — La substitution de cette *distinction formelle* aux *distinctions réelles* de S. Thomas mène au nominalisme et au scepticisme. Exemple tiré de la solution du problème des *universaux* (p. 22, 23). — La substitution de la *distinction formelle* de Scot aux *distinctions de raison* de S. Thomas mène au panthéisme. Exemple tiré de leurs théories de *l'être* (p. 24, 25). — Explications subtiles dans lesquelles Scot est obligé de s'engager pour défendre sa distinction formelle, sans tomber dans ces erreurs (p. 25, 26).

VI

Autre raison générale des divergences qui séparent Duns Scot de S. Thomas d'Aquin : Esprit de synthèse de S. Thomas ; esprit opposé de Duns Scot.

Esprit synthétique de S. Thomas. Tendance opposée de Duns Scot (p. 26). — Manifestation de ces tendances dans leurs théories sur le libre arbitre (p. 26, 27), sur l'objet de l'entendement (p. 27, 28), sur le principe d'individuation (p. 28-31). — Duns Scot et Roger Bacon (p. 31). — La subtilité de Scot résulte de sa tendance à sacrifier le particulier à l'universel (p. 32).

VII

Théories particulières de S. Thomas et de Duns Scot. — Leurs théories sur la connaissance des bêtes.

Plan qui sera suivi dans l'étude des théories particulières de nos deux docteurs (p. 33).

Leurs théories de la connaissance. Tous deux sont disciples d'Aristote (p. 33, 35).

Leurs opinions sur la connaissance sensitive (p. 34). — Duns Scot a-t-il attribué aux sens plus d'activité que S. Thomas ? (p. 35).

Leurs théories sur la connaissance des bêtes (p. 35, 36). — En quoi elles s'accordent (p. 36-39). — En quoi elles diffèrent. S. Thomas donne aux bêtes des souvenirs et de la prévoyance (p. 40). — Duns Scot leur refuse la prévoyance (p. 41-43). — Il doute que les animaux aient de véritables souvenirs (p. 43-45). — Appréciation de ces théories (p. 46).

Division et distinction des puissances sensitives, d'après nos deux docteurs (p. 47).

VIII

Comment, suivant nos deux docteurs, nous passons de la connaissance des faits singuliers à celle des vérités universelles et absolues.

La généralisation et l'induction (p. 48). — L'induction soulève un problème psychologique et un problème logique. Le premier problème a été approfondi par S. Thomas ; le second a été mieux étudié par Duns Scot (p. 48-49).

Observation préliminaire. — Les scolastiques ne donnaient point le même sens que nous aux termes *inductions* et *vérités connues immédiatement* (p. 49-53).

I. *Théorie psychologique de S. Thomas* sur la formation de nos concepts universels (p. 53). — Nécessité d'une élaboration préalable des données sensitives (p. 54). — Cette nécessité n'est pas seulement morale, mais absolue (p. 54-56). — Cette élaboration se produit par dissociation et association des données sensitives sous l'action des raisonnements empiriques de la *cogitative* ou *raison particulière* (p. 57).

Que sont ces raisonnements ? (p. 57). — Ce ne sont point des *inférences* entendues à la manière de Stuart Mill (p. 58). — Ce sont des raisonnements fondés sur des règles particulières et provisoires (p. 60). — Ce sont les raisonnements de l'enfant qui n'est pas encore en pleine possession de sa raison, et de l'adulte qui se conduit par des règles empiriques et non en vertu de principes scientifiques et certains (p. 61, 62).

Comment les éléments empiriques de ces raisonnements nous sont fournis par l'éducation et par les mots du langage (p. 63, 64). — Comment les données ainsi formées nous préparent à l'intelligence des con-

cepts universels et des principes absolus, en se présentant à notre attention sous un aspect déterminé (p. 65-67).

Combien cette théorie diffère du sensualisme (p. 68-70).

Duns Scot ne s'est point rendu compte du sens et de la portée de cette théorie (p. 70-73).

II. *Théorie de la certitude de l'induction.*

S. Thomas fait dériver cette certitude de la perception de l'essence des choses ou de l'intelligence de leur définition (p. 73, 74). — Scot cherche à établir le fondement de cette certitude (p. 75). — Comment il explique la certitude des premiers principes et des conclusions qu'on en tire (p. 76, 77), — des lois expérimentales (p. 77-80), — des états de conscience (p. 80), — et des perceptions extérieures (p. 80, 81).

Originalité et portée de ces vues de Duns Scot (p. 82).

IX

Deux théories à examiner dans S. Thomas et dans Duns Scot, avant d'étudier leurs enseignements sur l'objet de l'entendement : 1° leur théorie de la constitution substantielle des corps et 2° leur théorie de la part qui appartient au sujet et à l'objet dans la connaissance.

I. Résumé de la doctrine de S. Thomas sur la *constitution des corps* et sur le principe d'individuation (p. 83-87). — Opinions de Duns Scot sur les mêmes questions (p. 87).

II. Part qui appartient au *sujet* connaissant et à l'*objet* connu dans la connaissance (p. 88).

Doctrine de S. Thomas : Information de la puissance ou du sujet par les *espèces sensibles* ou *intelligibles* qui représentent l'objet (p. 88-94).

Doctrine de Duns Scot : la puissance n'est pas informée par les espèces ; mais la connaissance est produite par la puissance et l'espèce agissant ensemble comme deux causes d'ordre différent ; la principale de ces causes est la puissance (p. 92-97).

Appréciation de la théorie de Scot : elle tient une sorte de milieu entre le subjectivisme de Kant et l'objectivisme de S. Thomas ; elle affirme, mais n'explique pas l'union du sujet et de l'objet (p. 98-100).

Examen des reproches adressés à la théorie de S. Thomas par Duns Scot (p. 100).

Que S. Thomas explique l'objectivation de la connaissance (p. 100-103) ; — qu'il accorde un champ illimité à notre entendement (p. 104, 105) ; — qu'il ne méconnait pas le rôle de l'attention dans la connaissance (p. 105, 106).

La théorie de S. Thomas est à la fois plus complète et plus profonde que celle de Duns Scot (p. 107).

X

L'objet propre de notre connaissance intellectuelle, suivant S. Thomas d'Aquin.

L'objet propre de l'entendement humain ici-bas, c'est, suivant S. Thomas d'Aquin, l'*essence des choses matérielles* (p. 107).

1° Cet objet, c'est l'essence des *choses matérielles*. Notre connaissance intellectuelle étant toujours précédée de connaissances sensitives et accompagnée d'images sensibles ou *fantômes*, il faut admettre que c'est des *choses matérielles* que notre entendement tire l'objet de tous ses concepts (p. 109, 110).

2° Cet objet, c'est l'*essence* des choses matérielles, c'est-à-dire, non pas ce qui est sensible en elles, mais ce qui entre nécessairement dans leur constitution spécifique, ce qui est l'objet de leur définition (p. 110, 111).

Ni les substances concrètes (p. 112, 113), ni les causes concrètes et particulières connues empiriquement (p. 114, 115), ni les dimensions et la localisation des corps (p. 116), ni la date de nos concepts (p. 117) ne sont saisies directement par l'entendement ; ils sont l'objet propre de nos puissances sensitives (p. 117).

Existence et objet de la mémoire intellectuelle (p. 117, 118). — L'acte d'envisager un concept comme passé, est le fait de la mémoire sensitive (p. 119).

L'objet de l'entendement doit être dépouillé par l'abstraction de tout élément étendu, temporel et particulier (p. 120). — Universalité de cet objet. Conséquences de cette universalité (p. 121-123). — Nécessité de tout ce qui entre dans cet objet (p. 124, 125). — Caractère universel et absolu des définitions qui expriment nos concepts (p. 126). — Comment les définitions équivalent à des démonstrations et renferment les premiers principes (p. 127-131). — Comment nos concepts contiennent nos jugements (p. 132). —. Qu'il n'y a rien de commun entre l'objet des facultés sensitives et l'objet de l'entendement (p. 134). — Comment se produit la connaissance intellectuelle (p. 134-137).

3° C'est par leurs rapports avec l'*essence des choses matérielles* que notre entendement peut connaître soit les choses contingentes (p 138), soit lui-même (p. 139), soit Dieu (p. 140).

XI

Théorie de Duns Scot sur l'objet de notre entendement. On étudie en particulier sa doctrine sur notre connaissance du singulier et les objections qu'il fait au système de S. Thomas d'Aquin.

Résumé de la doctrine de S. Thomas d'Aquin (p. 141). — Duns Scot la contredit et affirme que l'objet direct de l'entendement c'est *tout être*

le singulier aussi bien que l'universel, Dieu et les anges, aussi bien que l'essence des choses matérielles (p. 142-144).

Sa théorie sur la *connaissance directe du singulier par l'entendement* (p. 144). — Preuves qu'il en donne (p. 144-146). — Difficultés dans lesquelles elle le jette (p. 146-149).

Faits que Duns Scot oppose à la doctrine de S. Thomas (p. 150).

1er *fait*. L'entendement abstrait l'universel des données sensibles et particulières ; donc il les connaît (p. 150). — *Réponse*. La conscience est une ; mais les actes qui y entrent sont complexes ; ils sont aussi produits par des facultés différentes ; les données sensibles et le concept qui en est abstrait appartiennent à la même conscience ; mais les données sensibles sont connues par l'imagination et les sens, non par l'entendement qui produit le concept (p. 150-156).

2e *fait*. L'induction part de données particulières ; il faut donc que l'entendement qui induit les saisisse directement (p. 157). — *Réponse*. Lorsque l'entendement fait une induction, il considère les données particulières comme soumises à des lois universelles ; il connaît donc le particulier dans ses rapports avec l'universel, c'est-à-dire indirectement (p. 157-160).

3e *fait*. L'entendement compare l'universel au singulier ; donc il connaît le singulier (p. 160). — *Réponse*. Il le connaît sans doute, mais indirectement et par ses rapports avec l'universel (p. 160).

4e *et* 5e *faits*. Nous revenons par la réflexion sur notre connaissance du singulier ; nous revenons par la mémoire sur nos actes d'intellection ; donc l'entendement saisit directement le singulier (p. 161). — *Réponse*. La réflexion sur nos connaissances sensitives peut être le fait des sens intérieurs et de la cogitative. Pour le singulier immatériel, il est l'objet de l'entendement (p. 162-163).

XII

Objection que Duns Scot tire de la parole. — Théorie de la parole d'après les principes de S. Thomas d'Aquin.

6e *fait* objecté par Duns Scot. La parole exprime le singulier aussi bien que l'universel ; or la parole n'exprime que ce qui est saisi par l'entendement et comme il le saisit ; donc l'entendement saisit directement le singulier (p. 163-164). — *Réponse*. La parole exprime les données saisies par notre cogitative et nos sens, aussi bien que les données saisies par notre entendement (p. 164). Pour justifier cette réponse, il est nécessaire d'exposer une *théorie* de la parole, conforme aux principes posés par S. Thomas d'Aquin (p. 165).

1° *La parole considérée matériellement, remplit vis-à-vis de nos concepts et de nos jugements intellectuels, le même rôle que les fantômes dont nous avons si souvent parlé* (p. 165).

La parole exprime nos conceptions (p. 166, 167). La parole intérieure, formée de conceptions, la parole de l'imagination, formée de

fantômes, et la parole extérieure formée de sons articulés, suivant S. Thomas (p. 167). — Nécessité d'introduire une distinction entre les *fantômes - tableaux* qui représentent directement les objets et les *fantômes-signes* qui représentent les mots ou les signes désignant les objets (p. 168-169). — Fonctions que la parole extérieure et les *fantômes-signes* remplissent vis-à vis de l'entendement (p. 166-178).

2° *La parole entendue dans son sens complet exprime des concepts universels et des jugements absolus* (p. 178).

C'est sous ce rapport que l'envisagent les logiciens (p. 179). On peut l'envisager sous d'autres rapports avec les psychologues (p. 180).

3° *En fait, la parole sert souvent à manifester des données perçues par notre cogitative et par nos puissances sensitives* (p. 180).

Preuves : [*a*. Les enfants parlent avant de posséder l'usage de la raison et en se servant de leur cogitative (p. 180-185). Ils se développent en formant successivement leurs connaissances sensitives du monde extérieur (p. 185), leur cogitative (p. 186) et leur raison universelle (p. 187). Avant l'âge de raison, ils ne saisissent pas tout le sens des paroles dont ils se servent (p. 188).

[*b*. Il en est de même des adultes privés de raison ou inattentifs (p. 188) et de ceux qui écoutent ou disent des choses au-dessus de leur portée (p. 189).

Conclusion (p. 189-190).

Application de cette théorie ;

1er *Problème*. Le langage humain a-t-il un caractère intellectuel ou un caractère concret ? (p. 91) — *Réponse*. Comme il subit plus ou moins l'influence de tous ceux qui le parlent, il offre toujours en même temps, bien qu'à des degrés divers, ces deux caractères (p. 191-195).

2e *Problème*. L'homme aurait-il pu développer sa raison, sans une langue préalablement formée ? (p. 195, 196). — *Réponse*. L'entendement ne saurait s'exercer que sur des données préparées par la cogitative, et la cogitative ne peut être suffisamment éduquée que par une parole intelligente ; par conséquent par une parole venue du dehors, et à l'aide d'une langue préalablement formée (p. 196-198).

Pourquoi nous avons dû insister sur cette théorie de la parole (p. 198). Qu'elle résout toutes les difficultés que Duns Scot opposait à la doctrine de S. Thomas d'Aquin (p. 198, 199).

FIN DU TOME PREMIER

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot, Saint-Dizier (Hte-Marne). 30, Passage Verdeau, Paris.

B 765 .T54 V32 1891 v.1 SMC
Vacant, Alfred,
Etudes comparees sur la
philosophie de S. Thomas d'A
47231672
AWW-4332